BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

Dr. CLEMENS BAEUMKER,

O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT STRASSBURG,

UND

Dr. GEORG FREIH. VON HERTLING,

O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN.

BAND IV. HEFT 5.

DR. ARTHUR SCHNEIDER, DIE PSYCHOLOGIE ALBERTS DES GROSSEN. NACH DEN QUELLEN DARGESTELLT. I. TEIL.

MÜNSTER 1903.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

DIE

PSYCHOLOGIE ALBERTS DES GROSSEN.

NACH DEN QUELLEN DARGESTELLT

VON

DR. ARTHUR SCHNEIDER,
PRIVATDOZENT IN MÜNCHEN.

ALMA COLLEGE
196
LIBRARY
B145
Alma, California

I. TEIL.

MÜNSTER 1903.
DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

18823

SEINEM LEHRER,

HERRN PROFESSOR DR. CLEMENS BAEUMKER,

IN DANKBARKEIT UND VEREHRUNG

ZUGEEIGNET.

Vorwort.

Unverkennbar ist in den letzten Jahrzehnten auch an der Erforschung der mittelalterlichen Philosophie und ihrer Quellen mit Eifer und Interesse gearbeitet worden. So manche Handschrift wurde ediert, für die Werke von einzelnen wichtigen Denkern wurden neue Ausgaben veranstaltet, so für die Schriften Bonaventuras und die des Aquinaten; vor allem war man natürlich auch bemüht, in die Gedankenwelt der mittelalterlichen Philosophen selbst einzudringen und ihre Anschauungen wiederzugeben. Wie viel aber auch in letzterer Hinsicht noch zu thun übrig ist, ein wie großes Arbeitsfeld dem Historiker hier noch winkt, geht daraus hervor, daß bei weitem noch nicht die Systeme der bedeutungsvollsten mittelalterlichen Denker, sogar die der Koryphäen der christlichen Scholastik, ihrem vollen Umfange nach behandelt sind, geschweige denn gar in Darstellungen uns reproduziert vorlägen, welche weitergehenderen historischen Anforderungen entsprächen.

Die Sachlage illustriert wohl am besten der Umstand, daß selbst das, was der große Lehrer des Dominikanerordens, was Albertus Magnus geleistet hat, bisher noch nicht allseitig berücksichtigt und beachtet worden ist, trotzdem schon vor längerer Zeit von Hertling[1]) in seiner bahnbrechenden Schrift hierzu den Weg gewiesen; nur seine erkenntnistheoretischen und metaphysischen Ausführungen haben bis jetzt speziellere Beleuchtung erfahren.

Um so mehr muß dies verwundern, als zur Untersuchung dessen, was der große Scholastiker auf den verschiedenen Wissens-

[1]) G. von Hertling, Albertus Magnus. Beiträge zu seiner Würdigung. Köln, 1880.

gebieten geschaffen hat, schon eine gewisse natürliche Neugier reizt. Gehört Albert doch sowohl zu den imposantesten wie auch zu den interessantesten und anziehendsten Gestalten, welche das Mittelalter überhaupt aufzuweisen hat. In welch' hohem Ansehen er bereits bei seinen Zeitgenossen und Nachfolgern gestanden haben muß, zeigt ja aufs deutlichste der Umstand, daß sie ihn mit dem Ehrennamen „der Große" auszeichneten. Selbst die Volkssage ließ ihn fortleben; ein ganzer Kreis von Sagen entstand, in welchen er als der mit übermenschlichem Wissen ausgerüstete Zauberer gilt, der Fürsten und Könige durch seine Künste in Erstaunen setzt, der vor dem Tode all sein Wissen verliert [1]). Und auch das Wenige, was von seinen Lehren, so von seinen naturwissenschaftlichen, bereits mitgeteilt wurde, ist nur geeignet, ihm die größte Aufmerksamkeit zuzulenken. Sprechen doch hervorragende Naturforscher der Neuzeit, so ein Cuvier, Alexander von Humboldt, mit Verehrung und Begeisterung von ihm [2]).

---

[1]) Vgl. Albertus Magnus in Geschichte und Sage (anonym). Köln 1880.

[2]) S. v. Hertling, a. a. O. S. 126. Ernst Meyer sagt von Albert, daß es vor ihm und nach ihm keinen einzigen Botaniker gegeben habe bis auf die Zeiten eines Conrad Geßner und Caesalpini, der die Natur der Pflanze lebhafter aufgefaßt, tiefer durchdacht hätte als jener Dominikanermönch gethan. Es schließt der Hallenser Gelehrte mit den Worten: „Dem Manne aber, der seine Wissenschaft zu seiner Zeit vollkommen beherrschte, entschieden förderte und in drei Jahrhunderten nicht einmal erreicht, geschweige denn übertroffen ward, gebührt wahrlich der schönste Kranz." Ein Beitrag zur Geschichte der Botanik. Schlechtendals Linnaea Bd. X. Halle, 1836. S. 731. Über die naturwissenschaftlichen Verdienste Alberts vgl. außer v. Hertling und E. Meyer a. d. a. O. ferner letzteren, Geschichte der Botanik. Bd. IV. Königsberg, 1857. S. 54. Pouchet, Histoire des sciences naturelles au moyen âge, ou Albert le Grand et son époque. Paris, 1853. p. 278–296; Bulletins de l'Academie royale belgique v. Romanus. t. XIX. Nr. 1; Gervasii otia imperialia von Felix Liebrecht. Hannover, 1856. Vorwort S. IX; C. Jessen im Archiv f. Naturgesch. Jahrg. 33. Bd. I. S. 99; sowie J. Sighard, Albertus Magnus. Regensburg, 1857. S. 307 ff. Werner, Die Kosmologie und Naturlehre des scholastischen Mittelalters. Sitz.-Ber. der Wiener Ak. d. W. phil.-hist. Cl. Bd. 75. Wenn man einen Schluß von der Arbeitsweise auf philosophischem Gebiet auf die auf naturwissenschaftlichem ziehen darf, so ist indessen zu vermuten, daß so manche von den Lehren, um derenwillen Albert angestaunt wird, nicht originelle Leistungen sind, sondern daß er sie vielmehr aus anderen, wohl arabischen Quellen geschöpft hat. Auch verfällt man gelegentlich in den Fehler, in Aus-

Was nun aber seine philosophischen Anschauungen speziell anlangt, so bot nicht nur das bloße Interesse, welches seine Persönlichkeit erweckt, sondern vor allem das, was immerhin bereits über Albert als Philosophen bekannt ist, sicherlich Anlaß genug, sich mit ihm in eingehender Weise zu beschäftigen. Man ist wohl darüber orientiert gewesen, daß ihm das Verdienst zukommt, die Werke des Aristoteles ihrem gesamten Umfange nach seinen Zeitgenossen zugänglich gemacht zu haben, daß er zuerst, was wohl nicht wenig besagen will, die arabische Philosophie in umfassender Weise beherrschte, verarbeitete und deren Kenntnis dem Abendlande vermittelte. Aber selbst abgesehen hiervon, schon der Umstand, daß Albert der Lehrer eines Thomas von Aquin gewesen, hätte, sollte man meinen, längst eine sorgfältige Untersuchung und Darlegung seiner Anschauungen bewirken müssen, da ohne deren Kenntnis eine Beurteilung der Leistungen des Aquinaten unmöglich ist, wenn anders man nicht Gefahr laufen will, dem Schüler dasjenige, was er dem Lehrer verdankt, als originelle Leistung anzurechnen. Aber wieviel bereits über die Philosophie, wie auch über die Theologie von Thomas geschrieben wurde, so hat man sich doch zumeist über dieses Grundpostulat der historischen Forschung hinweggesetzt und auf die Beziehungen zwischen ihm und seinem Lehrer wenig oder richtiger gar nicht geachtet.

---

sprüchen, die er lediglich von Aristoteles herübernimmt, Produkte seines eigenen Denkens zu erblicken. So rühmt Werner an ihm (auf Grund seiner Ausführung in De caelo et mundo l. II. t. 4. c. 11. p. 146 b f.), daß er zuerst darauf hingewiesen, es sei der äußerste Westen Europas durch ein nicht allzu breites Meer vom äußersten Osten Asiens geschieden, und daß er dadurch den Gedanken an jenes Unternehmen, das Jahrhunderte später Christoph Columbus ausgeführt, miterwecken half (a. a. O. S. 372). Albert wiederholt hier indessen lediglich *περὶ οὐρανοῦ* II, 14. p. 298, a, 6: *ὥστ' οὐ μόνον ἐκ τούτων δῆλον περιφερὲς ὂν τὸ σχῆμα τῆς γῆς, ἀλλὰ καὶ σφαίρας οὐ μεγάλης· οὐ γὰρ ἂν οὕτω ταχὺ ἐπὶ δῆλον ἐποίει μεθισταμένοις οὕτω βραχύ. διὸ τοὺς ὑπολαμβάνοντας συνάπτειν τὸν περὶ τὰς Ἡρακλείους στήλας τόπον τῷ περὶ τὴν Ἰνδικήν, καὶ τοῦτον τὸν τρόπον εἶναι τὴν θάλατταν μίαν, μὴ λίαν ὑπολαμβάνειν ἄπιστα δοκεῖν. λέγουσι δὲ τεκμαιρόμενοι καὶ τοῖς ἐλέφασιν, ὅτι περὶ ἀμφοτέρους τοὺς τόπους τοὺς ἐσχατεύοντας τὸ γένος αὐτῶν ἐστιν, ὡς τῶν ἐσχάτων διὰ τὸ συνάπτειν ἀλλήλοις τοῦτο πεπονθότων.* Siehe auch Mandonnet, Les idées cosmographiques d'Albert le Grand et de S. Thomas d'Aquin et la découverte de l'Amérique. Revue thomiste I (1893) S. 46 ff. 200 ff.

Wenn nunmehr im folgenden der Versuch gemacht ist, einen Teil der Philosophie Alberts, seine Lehre von der Seele, zur Darstellung zu bringen, so dürfte derselbe einer Rechtfertigung wohl kaum mehr bedürfen. Vorarbeiten größeren Stils lagen hier speziell nicht vor. Das meiste, was bisher über die Psychologie Alberts veröffentlicht ist, enthält ein Aufsatz von Werner über den „Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie von Alcuin bis Albertus Magnus“ (Denkschr. der Wiener Akad. d. Wiss. phil.-hist. Cl. 1876. Bd. 25). So wertvoll auch an sich schon das ist, was wir bei Werner und in den die Philosophie des Mittelalters behandelnden Geschichtswerken kurz mitgeteilt finden, so muß indessen immerhin zugegeben werden, daß dies weder geeignet ist, eine wirkliche Kenntnis der Lehre Alberts zu vermitteln noch auch eine richtige Vorstellung von dem allgemeinen Charakter seiner Spekulation zu erwecken. In den Ausführungen, welche uns über seine philosophische Lehre vorliegen, tritt sie uns als ein innerlich zusammenhängendes Ganze entgegen; schwerwiegende innere Widersprüche werden zum mindesten nicht konstatiert. Nichts ist aber falscher als die Ansicht, daß der Scholastiker ein in sich abgeschlossenes, einheitliches System konstruiert hat. Diese irrtümliche Auffassung entstand dadurch, daß man bei der Feststellung seiner Anschauungen nicht im entferntesten das Material in dem Umfange berücksichtigte, wie dies thatsächlich heranzuziehen ist. Hätte man nicht bloß das berücksichtigt, was der Philosoph in einer seiner Schriften, so in der *Summa theologiae* oder in der *Summa de creaturis*, über den Gegenstand sagt, so würde man unschwer zu der Einsicht gelangt sein, daß Albert in der Darlegung seines Standpunktes sich wenig gleich bleibt, daß er sich nur zu häufig selbst widerspricht. Nicht selten kommt es nämlich vor, daß er auf ein und dieselbe psychologische Frage an zwei, drei oder auch vier verschiedenen Stellen eingeht und, je nachdem er in dem betreffenden Zusammenhange dieser oder jener Autorität z. B. Aristoteles oder Augustin folgt, sie in anderer, manchmal direkt entgegengesetzter Weise beantwortet. Daß von einer wirklich einheitlichen Behandlung der Seelenlehre bei Albert gar keine Rede ist, können wir bei einzelnen Punkten übrigens

schon ersehen, wenn wir die betreffenden Ausführungen bloß der beiden genannten Schriften heranziehen und uns nicht schon zu wissen begnügen, was Albert in einer von ihnen lehrt. Ja, es kommt sogar hier und da vor, wie wir noch später hören werden, daß er in ein und derselben Schrift einander widersprechende Sätze über den nämlichen Gegenstand aufstellt. Durch das bisher geübte Verfahren geht uns aber nicht die Kenntnis der betreffenden Lösungen, die er bezüglich desselben Problems an anderer Stelle gebracht hat, verloren, sondern wir können hierdurch auch unmöglich einen richtigen Einblick in seine Arbeitsweise gewinnen, in sein Bestreben, möglichst jeder der beiden vorhin erwähnten, von ihm so hoch geschätzten Autoritäten gerecht zu werden, in sein mühevolles Kämpfen und rastloses Ringen mit dem immensen Material, das zu überwältigen er sich vorgenommen, in die Schwierigkeiten, die sich der einheitlichen Verarbeitung desselben in den Weg stellen, in die zahlreichen Versuche, sie zu beseitigen, die er immer wieder aufs neue anstellt, in die Hindernisse endlich, an denen er oftmals strauchelt.

In der nachstehenden Abhandlung ist daher vor allem darauf Gewicht gelegt worden, die Quellen in möglichst umfassender Weise für die Fixierung der Lehrmeinung Alberts heranzuziehen und zu verwerten. Freilich wurde dadurch die Darstellung eine sehr schwierige und wenig erquickliche. Sollte sie nicht jegliche Klarheit und Übersicht einbüßen, so blieb nichts anderes übrig, als einmal die verschiedenen Gedankenwelten entstammenden Lehren für sich gesondert zusammenzustellen und sodann wieder auf diejenigen von ihnen, welche ein und denselben Punkt betreffen, aufmerksam zu machen und auf die entgegengesetzten Standpunkte, welche in ihnen zum Ausdruck kommen, hinzuweisen [1]). Bei dem Versuch, diesen Momenten Rechnung zu tragen, mußte freilich die Harmonie der Darstellung leiden; besonders geschieht dies auch aus noch anderen, nicht hier weiter zu erwähnenden Gründen durch den zweiten Abschnitt, in welchem über die neuplatonischen Elemente in der Psychologie Alberts gehandelt wird. In dieser Hinsicht bin ich

[1]) Näheres hierüber in den Vorbemerkungen S. 1 f.

vor allem genötigt, den Leser um wohlwollende Berücksichtigung der zu überwindenden Schwierigkeiten zu bitten und an seine Nachsicht zu appellieren.

Es sei ferner bemerkt, daß das, was früher bereits unter dem Titel „Beiträge zur Psychologie Alberts des Großen“ (Bresl. I. D. Münster 1900) von mir ausgeführt wurde, benutzt und zum Teil verändert und erweitert in vorliegender Schrift aufgenommen worden ist.

Einer Herzenspflicht folge ich, wenn ich an dieser Stelle noch Gelegenheit nehme, Herrn Professor Dr. Baeumker für den hohen Anteil, welchen er an der Entstehung dieser Abhandlung hat, tiefempfundenen Dank auszusprechen. Er gab mir einst die Anregung, die psychologischen Anschauungen Alberts zu untersuchen und festzustellen; war er es doch ferner, der mich die lange Zeit hindurch, welche die Abfassung benötigte, mit seinem bewährten Rat stets in gütigster Weise unterstützte, über so viele Schwierigkeiten mir hinweghalf und den Anfänger auf so manches, was ihm ursprünglich entgangen, aufmerksam machte. Möchte die Arbeit des Schülers dem Namen des Lehrers nicht zur Unehre gereichen.

München, Oktober 1903.

D. V.

Inhalt.

Seite

Vorwort VII
Vorbemerkungen 1

Erster Abschnitt.

Die peripatetischen Elemente in der Psychologie Alberts. 9

Wesen und Begriff der Seele 10

Genauere Bestimmung des Verhältnisses der Seele zum Körper. 19
Die Seele ist erste Aktualität 19
Die Seele ist nicht forma corporeitatis 20
Seele und Leib bleiben getrennte Substanzen . . . 32
Genauere Bestimmung des Formverhältnisses der Seele . 33
Alberts Stellung zur Medienlehre 36

Nähere Bestimmung der Seele an sich 36
Das Verhältnis der Seele zu ihren Vermögen . . . 36
Das Verhältnis der drei Seelenstufen zu einander . . 39
Die Trennbarkeit der Seele 42
Der Zustand der Seele nach dem Tode 47

Die drei Seelenstufen 51

Die vegetative Seele 51
Das Ernährungsvermögen 52
Das Wachstumsvermögen 54
Das Zeugungsvermögen. Ursprung und Entstehung der Seele 55

Die sinnliche und die vernünftige Seele 87

Die Kräfte der sinnlichen Wahrnehmung 88
Die äußeren Sinne 88
Die äußere Wahrnehmung 88
Einteilung der äußeren Sinne 94
Der Gesichtssinn 96
Der Gehörsinn 113
Der Geruchssinn 118
Der Geschmackssinn 123
Der Tastsinn 126
Der Gemeinsinn 131

Die Eigentümlichkeiten der sinnlichen Seele (proprietates animae sensibilis) 142
Schlaf und Wachen 142
Der Traum 149

Die inneren Sinnesvermögen 154
Vorbemerkungen 154
Die innere Wahrnehmung 157
Die imaginatio oder vis imaginativa 158
Die phantasia und aestimatio (vis aestimativa) . . . 161
Die memoria 165
Die reminiscentia oder vis reminiscentiva 170

Anatomie und Physiologie des Gehirns 173

Die Erkenntniskräfte der vernünftigen Seele . . 184
Die Meinung (opinio) 184
Die Vernunft (intellectus) 185
Intellekt und Sinn 232
Die Vollendung des Intellektes 236
Intellectus speculativus und intellectus practicus . . 237
Der Verstand (ratio) 253

Das Strebevermögen 255
Einteilung 255
Die sinnlichen Kräfte des Strebevermögens 256
Der Wille 261
Anhang. Der appetitus als allem Seienden immanentes Streben nach dem höchsten Gut 278
Die Wahlfreiheit 283

Inhalt.

Zweiter Abschnitt.

Seite

Die neuplatonischen Elemente in der Psychologie Alberts . . 293

Die Schrift De intellectu et intelligibili und ihr Wert für die Feststellung der Lehrmeinung Alberts 294

Die Quellen Alberts in De intellectu et intelligibili . . . 309

Einleitung 314

Die Natur des Intellektes 315

Das Prinzip des Erkennens und Lebens 315

Die Entstehung der verschiedenen Seelenstufen . . . 322

Die intellektuelle Seele 326

Das Intelligibele 328

Der Intellekt 334

A. Einteilung der Formen und Stufen des Intellektes . . 334

B. Die natürliche Vollendung des Intellektes 338

I. Der Prozeß der intellektuellen Erkenntnis 339

II. Die Formen und Stufen des Intellektes 342

Der intellectus agens 342

Der intellectus possibilis 349

Der formale Intellekt 350

Der intellectus in effectu 353

Der intellectus principiorum und instrumentorum . . 355

Der intellectus adeptus 356

Der intellectus assimilativus 358

Dritter Abschnitt.

Die theologisch-augustinischen Elemente in der Psychologie Alberts 364

Die Definition der Seele 365

Nähere Bestimmung des Verhältnisses der Seele zum Körper 381

Die Bestimmung, welche die Seele in sich durch ihre Beziehung zum Körper erfährt 381

Alberts Stellung zur Medienlehre 383

Nähere Bestimmung der Seele an sich 389

Ist die Seele einfach oder zusammengesetzt? 389

Ursprung und Entstehung der Seele 395

Seite

Die Vermögen der Seele 443
Die Sensualität 444
Der höhere und niedere Verstand (ratio superior et inferior) . 446
Das freie Wahlvermögen (liberum arbitrium) 455
Synteresis und Gewissen 486
I. Die Synteresis 488
II. Die conscientia 500
Die augustinischen Ternare: memoria, intelligentia, voluntas und mens, notitia, amor 505
I. Memoria, intelligentia, voluntas 508
II. Mens, notitia, amor 524

Vierter Abschnitt.

Alberts Versuch einer Synthese 532

Die Psychologie Alberts des Grossen.

I. Teil.

Vorbemerkungen.

Wie auf dem Gebiet der Metaphysik und der Naturwissenschaft, so besteht auch auf dem der psychologischen Forschungen die Bedeutung Alberts des Großen vornehmlich darin, daß er eine unendliche Fülle von Material angesammelt hat und seinen Untersuchungen zu Grunde legt. Auch hier steht er, was den Umfang des Quellenstudiums anlangt, unübertroffen da; aus allen Schichten und Perioden holt er den Stoff für seine Entwickelungen herbei. Indessen ist es ihm nicht gelungen, die Menge desselben völlig zu überwältigen und zu beherrschen. Das Gebäude, welches er mit Bausteinen der verschiedensten Art aufführt, trägt keinen einheitlichen Stil; nur zu häufig bemerken wir, daß der Ausbau dem Meister nicht so geglückt ist, als dieser ihn ursprünglich geplant hat. Albert will die aristotelisch-peripatetische Seelenlehre mit der Psychologie Augustins und der an ihn sich vorzugsweise anschließenden christlichen Frühscholastik vereinigen. Er ringt mit dem Material, er versucht einen Ausgleich; indessen stehen verschiedene Gedankenwelten in seinen Darlegungen unverbunden neben einander. Man kann ebenso wenig von einer Psychologie Alberts sprechen, wie auch andererseits von drei oder vier selbständigen. Mitten in Erörterungen, die ihrem Hauptbestandteile nach rein aristotelisch oder rein augustinisch oder hier und da auch rein neuplatonisch sind, finden sich Ansätze, auch andere Elemente harmonisch einzuschieben. Eine umfassende Synthese hat Albert in der *Summa de homine* versucht.

Da es somit weder eine Psychologie Alberts, noch auch vier giebt, so werden wir einen Mittelweg einschlagen müssen, um seine gesamten psychologischen Lehren zur Darstellung zu bringen. Eine gewisse Schwierigkeit erwächst uns hinsichtlich

der neuplatonischen Elemente. Während dieselben in denjenigen Schriften unseres Philosophen, welche zweifellos als Ausdruck seiner eigenen Lehrmeinung zu gelten haben, immerhin hinter den aristotelischen und augustinischen Bestandteilen zurücktreten, finden wir ausschliesslich rein neuplatonisch und zwar speziell arabisch gefärbte Gedankengänge in seiner Abhandlung *De intellectu et intelligibili* vor. Dieselbe ist aber nur bis zu einem gewissen Teile, wie wir später zu zeigen haben, für Alberts eigenen Standpunkt maßgebend. Da wir in ihr aber auch die meisten der neuplatonischen Bestandteile, die in seinen selbstständigen Schriften vorhanden sind, antreffen, und die Kenntnis der gesamten Abhandlung aus Gründen, auf die wir später noch zu sprechen kommen, geboten erscheint, so werden wir in einem besonderen Abschnitt deren Inhalt wieder zu geben versuchen. Vor allem aber haben wir im Anschluß an die durchaus selbstständigen Hauptwerke ihn als Peripatetiker, als augustinischen Theologen und schließlich als Vermittler und Synthetiker zu behandeln und in die sich auf das jedesmalige Hauptwerk beziehende Darstellung die verwandten Elemente, welche in den anderen Werken vorkommen, einzuschieben, sowie umgekehrt bei der Entwickelung des reinen Standpunktes auf diejenigen Fragen aufmerksam zu machen, bei deren Lösung Albert eine Verknüpfung mit einer anderen Ansicht versucht hat.

Was die Schriften[1]) betrifft, die wir im Folgenden her-

---

[1]) Zur folgenden Darstellung habe ich die von dem Dominikaner Jammy besorgte und 1651 zu Lyon gedruckte Gesamtausgabe der Werke Alberts in 21 Foliobänden benutzt. Die Klagen v. Hertlings („Albertus Magnus", Festschrift, Köln 1880. S. 18.) über „das sorglose Verfahren des Herausgebers", „die zahllosen, die Worte bis zur Unkenntlichkeit entstellenden Druckfehler" sind nur zu berechtigt. — Um einmal bei den Citaten ein fortwährendes Wiederholen der Nummer der Bände, in denen die einzelnen Schriften enthalten sind, zu vermeiden, und um andererseits eine leichtere Orientierung zu ermöglichen, seien die von mir benutzten Schriften mit der Nummer der Bände, in denen sie enthalten, kurz angegeben:

Tom. I. De praedicabilibus. De praedicamentis. De sex principiis. Analytica. Topica.

Tom. II. Physica. De coelo et mundo.

Tom. III. De anima. Metaphysica.

Tom. IV. Ethica. Politica.

anzuziehen haben, so besitzen dieselben, wie schon von v. Hertling [1]) und anderen betont worden ist, für die Feststellung der eigenen Lehre Alberts nicht den gleichen Wert. Es ist zunächst zwischen denjenigen Werken, in denen er, ohne sich unmittelbar an einen vorliegenden Text anzuschließen, ein eigenes System zu bilden sucht — es betrifft dies die *Summa de homine* und die *Summa theologiae* —, und solchen wohl zu unterscheiden, in welchen er zu den aristotelischen Werken Kommentare liefert, wie dies z. B. in *De anima,* in den *Libri ethicorum* der Fall ist, oder uns hinsichtlich eines bestimmten Gegenstandes über die Lehrmeinung der Peripatetiker unterrichten will, welch letztere Aufgabe er sich z. B. in *De intellectu et intelligibili,* in *De natura et origine animae* setzt. Man wird daher zunächst den oft begangenen Fehler vermeiden müssen zu glauben, daß in allem und jedem, was Albert geschrieben, seine eigene und eigentliche Geistesrichtung hervortritt. Ebenso verfehlt ist nun aber auch die entgegengesetzte Ansicht, daß die paraphrasierenden Schriften für unsere Zwecke überhaupt nicht in Betracht kommen, und daß Albert bei ihrer Abfassung nur rein historische Ziele verfolgt. Es ergiebt sich daher die Notwendigkeit, auch hier einen Mittelweg einzuschlagen. Von den para-

---

Tom. V. Parva naturalia (De sensu et sensato. De memoria et reminiscentia. De somno et vigilia. De spiritu et respiratione. De nutrimento et nutribili. De natura et origine animae. De unitate intellectus contra Averroëm. De intellectu et intelligibili. De causis et processu universitatis a causa prima).

Tom. VI. De animalibus.

Tom. VII. Commentarii in Psalmos.

Tom. XIV. Comm. in I. librum sententiarum.

Tom. XV. Comm. in II. et III. l. sent.

Tom. XVI. Comm. in IV. l. sent.

Tom. XVII. Summa theologiae, pars I.

Tom. XVIII. S. theol., pars II.

Tom. XIX. De quatuor coaevis. Summa de homine.

Tom. XXI. Isag. in l. De anima. De apprehensione et apprehensionis modis.

Die neue Ausgabe von Aug. Borgnet, Paris bei Vivès, stand mir nicht zu Gebote. Im übrigen ist dieselbe im wesentlichen nur ein unkritischer Wiederabdruck der Jammy'schen Ausgabe, ohne Heranziehung von Handschriften, und daher für unsere Zwecke ohne Bedeutung.

[1]) A. a. O. S. 35 f.

phrasierenden Schriften fallen, insofern es sich um die Feststellung seines eigenen philosophischen bezw. psychologischen Standpunktes handelt, diejenigen oder genauer gesagt diejenigen Teile in ihnen aus, welche offenkundige Verstöße gegenüber der christlichen Weltanschauung enthalten, wie z. B. der letzte über die Intelligenzen handelnde Teil der *Metaphysik* und gewisse Partien in *De intellectu et intelligibili*. Den Beweis dafür, daß dann, falls der Inhalt der betreffenden paraphrasierenden Schrift dem christlichen Dogma nicht widerspricht, dieselbe zur Fixierung der Ansicht unseres Philosophen heranzuziehen, andernfalls aber abzulehnen ist, werden wir, um unnötige Wiederholungen zu vermeiden, erst später beim Beginn unserer Untersuchung über *De intellectu et intelligibili* zu erbringen suchen.

Auf einen wichtigen Punkt, der uns veranlaßt, die für unsere Zwecke in Betracht kommenden Kommentare zu benützen, insoweit sie nicht antichristliche Lehren enthalten, möchten wir indessen bereits hier hinweisen. Es handelt sich hierbei vorzüglich um *De anima*, die *Parva naturalia* (zunächst mit Ausschluss der Abhandlung *De intellectu et intelligibili*), *De animalibus* und die *Libri ethicorum*. Albert will nämlich in diesen Werken nicht allein die Lehre des Aristoteles erläutern und die Erklärungsversuche der Späteren kritisierend sie in ihrem reinen Lichte seinen Zeitgenossen vermitteln, also etwas rein Objektives schaffen, sondern er stellt diese Aufgabe in den Dienst einer höheren.

Aus der *Summa de homine* nämlich, welche Schrift für Alberts eigene Lehre vor allem entscheidend ist und deren diesbezügliche Bedeutung auch niemand leugnen dürfte, geht hervor, daß das Grundelement seiner psychologischen Theorien in erster Linie der Aristotelismus in seiner arabisch-peripatetischen Fortbildung ist. Sollte man nun annehmen, daß Albert in *De anima* nur rein objektiv die Lehre des Aristoteles vortragen will, ohne zur Richtigkeit oder Falschheit der dort behandelten Probleme Stellung zu nehmen, ohne an irgend einem besonders wichtigen Punkte zu bemerken, daß dies zwar die wahre Ansicht des griechischen Philosophen sei, dieselbe aber keinen Anspruch auf Gültigkeit habe? Völlig unverständlich wäre es dann, wenn er

bei der Untersuchung über den Intellekt [1]) seine Ordensbrüder auf das eindringlichste bittet, sich mit den hier obwaltenden Fragen fleißig zu beschäftigen, und sie auffordert, Gott zu danken, falls sie eine Lösung gefunden; unerklärlich würde uns ferner die Heftigkeit vorkommen, die er bei Zurückweisung von Ansichten zeigt, die in gleicher Weise der nach seiner Auffassung wahren aristotelischen Ansicht und seinem eigenen z. B. in der *Summa theologiae* bekundeten Standpunkt widersprechen, wenn er z. B. nicht etwa in der *theologischen Summe*, sondern in *De anima* verlangt, daß die Lehre des Alexander von Aphrodisias, welche die Einheit des Intellektes vertritt, „als der schlimmste Irrtum außerhalb des Menschengeschlechtes verwiesen werden soll“ [2]).

Albert verbindet, worauf wir bereits hingedeutet haben, zweierlei mit einander; er will in *De anima* einmal die Lehre des Aristoteles wiedergeben, dann aber in „Diskursen“, die er den einzelnen, den aristotelischen Text kommentierenden Kapiteln folgen läßt, sie in ihrer Fortbildung und so in ihrer allgemein annehmbaren Form uns vorführen. Deutlich erhellt dieses Bestreben z. B. aus den Kapiteln bezw. den Diskursen, welche über die inneren Sinne handeln. Die in letzteren vorgetragene Ansicht finden wir im wesentlichen in der *Summa de homine* wieder, nur kürzer und präziser zusammengefaßt. Daß unser Philosoph in *De anima* nicht nur historische Zwecke verfolgt, sondern daneben auch seine eigene Ansicht zum Ausdruck bringen will, dafür können wir indessen noch einen Beweis geben, der jeglichen Zweifel beseitigen muß [3]). Er selbst macht

[1]) De an. l. III. t. 2. c. 1. p. 131 b: Rogo autem et repetens iterum iterumque rogo socios nostros, ut dubitationes, quae hic inducuntur, diligenter animadvertant, et si invenerint earum solutionem perfectam, Deo immortali gratias agant immortales. Si autem minus invenerint, hoc ad minus lucri reportabunt, quod scient dubitare de rebus mirabilibus et altis et annotatione dignissimis ad scientiam divinam multum proficientibus.

[2]) A. a. O. c. 4 p. 136 a.

[3]) A. a. O. c. 1. p. 131 b: . . . et quia res difficillimas et cognitione dignissimas, ideo volo primo totam Aristotelis scientiam pro nostris viribus explanare, et tunc aliorum Peripateticorum inducere opiniones et post hoc de Platonis opinionibus videre et tunc demum nostram ponere opinionem, quoniam in istarum quaestionum determinatione omnino abhorremus

uns, und das gerade vor Beginn der wichtigsten unter den für uns in Betracht kommenden Untersuchungen, nämlich der über die Natur des Intellektes handelnden, darauf aufmerksam, daß er im Folgenden zwar zunächst rein historisch die Ansichten zusammenstellen werde, die Aristoteles und die Peripatetiker in dieser Hinsicht vertreten hätten, daß er am Schluß jedoch seine eigene Lehrmeinung entwickeln wolle.

In den Abhandlungen der *Parva naturalia* finden wir die rein aristotelische Lehre und dieselbe in ihrer peripatetischen Fortbildung nicht getrennt vorgetragen, sondern nur in letzterer Form; die Kapitel, die hier für uns von Wert sind, z. B. über Schlaf, Wachen und Traum, sind gleichfalls ohne große Änderungen in die *Summa de homine* aufgenommen. Analoges ist hinsichtlich der Schrift *De animalibus* der Fall. Das, was Albert hier in breitester und ausführlichster Fassung über die Sinnesorgane und speziell über die Entstehung der Seele bemerkt, finden wir gleichfalls in gedrängterer Form in der *Summe über den Menschen* wieder.

Daß die Paraphrasen, allerdings natürlich mit gewisser Auswahl, zur Feststellung der Auffassung Alberts heranzuziehen sind, zeigt uns ferner in durchschlagender Weise der Umstand, daß unser Philosoph in denjenigen Werken, in welchen wir ganz zweifellos den authentischen Ausdruck seiner eigenen Anschauung sehen müssen, sich gelegentlich selbst auf seine Ausführungen in den kommentierenden Schriften beruft. Auf *De anima* bezieht er sich ausdrücklich z. B. im Sentenzenkommentar [1]); seine Besprechung über die Konstituenten des freien Wahlvermögens schließt er hier nämlich mit den Worten: „Über alles dies und das Folgende sind sehr viele und genaue Untersuchungen in

---

Doctorum Latinorum verba eo, quod nobis videtur, quod etiam in eorum verbis non modo quiescat anima propter quod scientiam veritatis nec ostendunt nec verbis propriis attingunt. Bald darauf (a. a. O. c. 3. p. 133 a) beginnt er eine digressio (declarans dubia quae consequuntur ex dictis de intellectu possibili) mit den Worten: Expedire autem nobis videtur dubia prius tangere et postea videre solutiones Peripateticorum posteriorum in solutione eorum, quia tunc congruentius ostendetur, quod nobis verum esse videtur.

[1]) L. II. d. 23. a. 5. p. 223 b.

unserem *Traktat über die Seele* bei der Frage nach den bewegenden Potenzen und dem freien Wahlvermögen zu finden.“ Die über den Ursprung der Seele handelnden Partien aus *De animalibus* heranzuziehen giebt uns der Umstand das Recht, daß unser Philosoph hinsichtlich einer der wichtigsten, das Wesen der Zeugung betreffenden Fragen in der genannten Schrift selbst bemerkt, daß ihm hier, wie ihm scheine, Aristoteles die richtige Lösung gegeben habe [1]), ferner, daß er in der *Summa de homine* gerade da, wo er über den Ursprung der Seele spricht [2]), ausdrücklich auf seine diesbezüglichen ausführlicheren Darlegungen im sechzehnten Buche von seiner Schrift „*Über die Tiere*“ verweist. In einem Abschnitt unserer Schrift werden wir indessen auch einen Gegenstand behandeln, den wir in den allseitig als selbständig anerkannten Werken nicht näher erörtert finden; es handelt sich hier nämlich um Alberts Ausführungen über die *electio*, die Wahlfreiheit, welche wir in seinem Kommentar zur *Nicomachischen Ethik* antreffen. Gleichwohl sind wir jedoch, falls unsere Darlegungen überhaupt auf Vollständigkeit Anspruch erheben können, geradezu genötigt, auf jenen Punkt einzugehen, da Albert, eben weil er selbst in der *Summa de homine* und im *Sentenzenkommentar* den Begriff der *electio* nicht näher auseinandersetzt, da, wo er in diesen Schriften ihn berührt, auf die eingehenderen Erklärungen, die er über diesen Gegenstand in der Ethik gegeben, kurz verweist und im übrigen ihren Begriff als bekannt voraussetzt [3]).

Wir sind daher auf Grund all' der erwähnten Thatsachen zur Annahme vollauf berechtigt, daß in den genannten Paraphrasen, denn nur diese kommen für unsere Zwecke näher in Betracht, Albert nicht nur die aristotelisch-peripatetische Lehre als solche wiedergeben will, sondern daß diese uns zugleich als Kommentar zu den in der *Summa de homine* in kürzerer Form behandelten Fragen dienen können. Will man durchaus leugnen, daß jene Schriften mehr als bloße Paraphrasen sind, so könnte man mit gleichem Recht auch die

[1]) L. XVI. t. 1. c. 6. p. 455 b.
[2]) Q. 16. a. 3. p. 87 b.
[3]) Cf. S. de hom. q. 68. a. 2. p. 313 b. Sent. l. II. d. 24. a. 7. p. 224 b.

Sentenzen-Kommentare als für Alberts eigenen Standpunkt unmaßgebend zurückweisen, was gleichwohl niemand in den Sinn kommt.

Am wenigsten aber berechtigen Widersprüche zwischen dem in den kommentierenden Schriften und dem in der *Summa de homine* Vorgetragenen zu einer unserem Standpunkt entgegengesetzten Annahme. Denn wir finden bei Albert nicht nur zwischen mehreren Schriften hinsichtlich eines und desselben Punktes Meinungsverschiedenheiten, sondern auch innerhalb ein und derselben Schrift erhebliche Differenzen, wie dies z. B. das Kapitel über die *phantasia* und *aestimatio* deutlich zeigt.

Immer aber ist bei der Abfassung vorliegender Schrift der Grundsatz maßgebend gewesen, daß in erster Linie, wo es sich um aristotelisch-psychologische Lehren bei Albert handelt, für seinen eigenen Standpunkt die *Summa de homine*, sowie die *Summa theologiae* und die *Sentenzen-Kommentare*, insoweit hier psychologische Fragen behandelt werden, maßgebend sind; in den Fällen, wo die in den paraphrasierenden Schriften entwickelten Anschauungen mit den im Hauptwerke geäußerten übereinstimmen, ist dies nur kurz bemerkt, wo sie indessen über jene hinausgehen oder mit ihnen im Widerspruch stehen, sind diese hinzugefügt bezw. jenen gegenübergestellt worden.

Erster Abschnitt.

Die peripatetischen Elemente in der Psychologie Alberts.

Grundlegend für die peripatetische Richtung in der Psychologie Alberts hat, wie es ja nicht anders möglich sein kann, Aristoteles gewirkt. Er ist ihm der „Philosoph" schlechthin [1]). Bei jenen Problemen der aristotelischen Lehre indessen, die eine Weiterbildung erfahren haben, macht sich der Einfluß der mittelalterlichen Peripatetiker geltend; insbesondere ist dies dort der Fall, wo der Fortschritt der physiologischen Kenntnisse eine Umbildung erforderte. Am meisten finden wir unter ihnen die arabischen Philosophen Avicenna [2]), Averroes (häufig nur als der *Commentator* angeführt), Costa-Ben-Luca [3]) und Algazel berücksichtigt, denen er sich in der Lösung der weitaus meisten Fragen anschließt. Erwähnt werden ferner Alfarabi, Abubaker und Alkendi, sowie die jüdischen Gelehrten Isaak Is-

[1]) Daß der Vorwurf sklavischer Abhängigkeit indessen nicht berechtigt ist, wird aus dem Verlauf unserer Darstellung zur Genüge hervorgehen. Vgl. auch v. Hertling a. a. O. S. 30.

[2]) Die Behauptung Renans (Averroès et l'averroisme. Paris 1852 p. 183 s.): Avicenne est le grand maître d'Albert. La forme de son commentaire est celle d'Avicenne; Avicenne est cité a chaque page de ses écrits, tandis qu'Averroès ne l'est qu'assez rarement, ist indessen übertrieben, wie bereits J. Bach (Des Albertus Magnus Verhältnis zu der Erkenntnislehre der Griechen, Lateiner, Araber und Juden. Wien, 1881. S. 109. Anm. 33) richtig bemerkt hat.

[3]) Das Mittelalter macht aus Costa-Ben-Luca meist Constabulus (vgl. Barach, Vorbemerkungen zu Costa-Ben-Lucas Schrift De differentia animae et spiritus. Bibliotheca philosophorum mediae aetatis. Innsbruck, 1878. Heft 2. S. 118). Diese Bezeichnung finden wir bei Albert am häufigsten, daneben auch Constabulinus z. B. S. de hom. q. 2. a. 2. p. 8 b, vereinzelt Costabenluce z. B. De nat. et orig. an. t. 1. c. 2. p. 200 b.

raëli und Avencebrol; mit Moses Maimonides steht Albert in Fragen der Psychologie in keiner Berührung.

Da wir die Lehre des Aristoteles überall, wo Albert psychologische Probleme behandelt, selbst auch in den rein theologischen Werken, wiederfinden, so sind für unsere Untersuchungen alle Schriften zu benutzen, die für seine Psychologie überhaupt in Betracht kommen. Zu Grunde liegen *De anima* und die *Parva naturalia* [1]), sowie für die in *De anima* kaum berührte Frage des Willens und der Wahlfreiheit die *Libri ethicorum.* Heranzuziehen sind ferner die aristotelischen Elemente aus der *Summa de homine,* sowie aus der *Summa theologiae* und den *Commentarii in libros sententiarum.*

Was Albert einfach aus Aristoteles herübernimmt, wird hier als seinem Inhalt nach bekannt vorausgesetzt und in den meisten Fällen nur kurz skizziert. Der Hauptnachdruck fällt auf die Weiterbildung der aristotelischen Lehre, die, wie bereits erwähnt, meist in eklektischem Anschluß an die Araber geschieht.

Wesen und Begriff der Seele.

Albert sucht in historisch-kritischer Form in *De anima,* sowie in der *Summa de homine* zu einer Fixierung des Seelenbegriffes zu gelangen. Die Untersuchung erfolgt in unmittelbarster Anlehnung an Aristoteles. In der zuerst genannten Schrift wiederholt er im wesentlichen lediglich nur das, was Aristoteles in dem ersten Buch von *De anima* sagt, und sucht das dort Entwickelte näher zu erklären und auszuführen. Hier und da finden wir auch Erweiterungen vor, indem er Gedanken des Aristoteles aus dessen sonstigen Schriften bezw. aus seinen eigenen Kommentaren zu diesen herübernimmt; in dieser Weise bezieht er sich häufig auf den *Kommentar zur Physik* [2]). Was

[1]) Während *De anima* nur eine Paraphrase der gleichnamigen aristotelischen Schrift ist, enthalten die *Parva naturalia* einmal Kommentare zu den entsprechenden aristotelischen Aufsätzen, außerdem aber noch eine Anzahl selbständiger Abhandlungen, meist anthropologischen Charakters

[2]) Insbesondere bei der Kritik über die auf die Bewegung der Seele sich beziehenden Theorien: z. B. l. I. t. 2. c. 5. p. 19 b. p. 20 a, b. c. 7. p. 26 b. c. 9. p. 29 b.

Albert hinsichtlich des Verhältnisses der Seele zum Körper in aller Breite in *De anima* auseinandersetzt, finden wir in der *Summa de homine* ganz kurz in einem einzigen *articulus* wiedergegeben [1]).

Der positiven Fixierung des eigenen Standpunktes geht eine Übersicht über die Seelenbestimmungen der voraristotelischen Philosophie voraus. Er entwickelt die psychologischen Theorieen des Thales [2]), des Hippo [3]), der Pythagoreer [4]), des Heraklit [5]), des Empedokles [6]), der Atomiker Leucippus [7]) und Demokrit [8]), des Anaxagoras [9]), des Diogenes von Apollonia [10]) und des Plato [11]). Es folgt alsdann die Kritik,

---

[1]) T. 1. q. 3. a. 1. p. 11b—16b.

[2]) De an. l. I. t. 2. c. 3. p. 17a f. Vgl. Arist. De an. I, 2. p. 405 a 19 f.

[3]) De an. a. a. O. p. 17b. — Vgl. Arist. a. a. O. p. 405 b 2.

[4]) De an. a. a. O. c. 1. p. 13a. S. de hom. a. a. O. p. 14a. — Vgl. Arist. a. a. O. p. 404 a 16 ff.

[5]) De an. a. a. O. c. 3. p. 17a. — Vgl. Arist. a. a. O. p. 405 a 25 ff.

[6]) De an. c. 2. p. 14b f. — Vgl. Arist. a. a. O. p. 404 b 11 ff.

[7]) De an. a. a. O. c. 1. p. 12b. S. de hom. a. a. O. p. 12b. 14a. — Vgl. Arist. a. a. O. p. 404 a 5.

[8]) De an. a. a. O. p. 12b. 13a, b. c. 3. p. 16b. — Vgl. Arist. a. a. O. p. 403 b 31 ff. 405 a 7 ff.

[9]) De an. a. a. O. c. 1. p. 13b. c. 3. p. 17a. c. 4. p. 18b. — Vgl. Arist. a. a. O. p. 404 a 25 f. 404 b 1 ff. 405 a 13 ff.

[10]) De an. a. a. O. c. 3. p. 17a. — Vgl. Arist a. a. O. p. 405 a 21 f.

[11]) De an. a. a. O. c. 1. p. 13b. c. 2. p. 15a f. c. 3. p. 16b. — Vgl. Arist. a. a. O. p. 404 b 16 ff. — Plato und ebenso Socrates werden von Albert als Stoiker bezeichnet, wie ja derartige Verstöße bei ihm nichts Seltenes sind (vgl. v. Hertling a. a. O. S. 27, desgl. Stöckl, Gesch. d. Philos. des Mittelalters. Mainz, 1864—66. Bd. II. S. 358). Wie Bach (a. a. O. S. 7, Anm. 1) bemerkt, dürfte die Annahme Alberts, daß Plato Stoiker (Stoicorum princeps) gewesen, auf die Berichte eines Stobaeus (Ecl. I. p. 792. ed. Heeren), Diogenes Laërtius, Plutarch und anderer zurückzuführen sein, welche in der That die sensualistischen Begriffe der Stoiker und die platonischen Ideen confundierten. — Wenn auch Albert häufig als Aristoteliker gegen Plato polemisiert, so ist er dennoch von der größten Hochachtung gegen ihn erfüllt, wie aus folgenden Citaten hervorgeht: De an. l. I. t. 1. c. 6. p. 22b f.: . . . et hoc Platonem decepit, quia etiam sapientes decipiuntur secundum accidens. Metaph. l. I. t. 5. c. 15. p. 67b: Scias, quod non perficitur homo in philosophia nisi scientia duarum philosophiarum, Aristotelis et Platonis (vgl. hierzu die Bemerkung v. Hertlings a. a. O. S. 27). Noch weiter geht Albert S. th. II. t. 1. q. 4. a. 5,

die natürlich, wie bei Aristoteles selbst, ein durchaus negatives Resultat ergiebt. In erster Linie wendet er sich gegen die von Plato und den anderen sämtlich vertretene Meinung, daß die Seele sich selbst und in ihrer eigenen Bewegung auch zugleich den Körper bewegt [1]). Er geht sodann auf die einzelnen Lehren mit Bezugnahme auf deren Voraussetzungen und Grundlagen näher ein; er weist vor allem die Ansicht zurück, daß die Seele die Harmonie des aus Entgegengesetztem gebildeten Körpers sei [2]), ebenso, daß sie eine sich selbst bewegende Zahl darstelle [3]). Er kämpft ferner gegen die Annahme, daß die

---

part. 1. p. 56 a: . . . et quod dicit Aristoteles, quod omnes philosophantes hoc posuerunt, falsum dicit: quia Plato, qui inter philosophantes fuit praecipuus, oppositum dicit. Von *platonischen Dialogen* werden von Albert der *Timaeus, Meno, Phaedon* und *Phaedrus* citiert. Den *Timaeus* führt er an z. B. S. th. II. p. 24 b. 39 a und b. 71 a. 129 a. 303 b. 309 a. 324 a. 325 b. 337 b. 364 b. 434 b. 446 a. De an. p. 15 a. 23 b; den *Meno*: S. th. II. p. 366 b. 434 b. Eth. p. 86 a. 100 b; den *Phaedon*: S. th. II. p. 366 b. 396 a; den *Phaedrus* De an. p. 22 a. Übrigens ist auch Albert der Ansicht, daß Plato das *alte Testament* gekannt hat. Auf das Argument: Plato loquitur de Patre et Filio sub propriis nominibus et de paterna mente et paterno intellectu; ergo videtur Patrem et filium intellexisse (Sent. l. I. 3. a. 18. p. 68 a) giebt er die interessante Antwort: Dicendum secundum Augustinum in libro De doctrina christiana, quod Plato curiosus in inspectione librorum descendit in Aegyptum et Judaeam, ut videret libros Moysis et Prophetarum; et ibi didicit Patrem et Filium et non ductu naturalis rationis. Vel forte si quis inspiciat mentem Platonis, intendit Patrem vocare Deum et filium hunc mundum: et ideo etiam ibidem loquitur de matre et nutricula quae est materia ex qua factus est mundus.

[1]) De an. a. a. O. c. 5–7. p. 19 b–27 b. — Vgl. Arist. a. a. O. I, 3. p. 405 b 31 ff. 406 b 26 ff. Albert richtet sich insbesondere gegen die von Plato im Timaeus 34 ff. (s. Zeller, Philosophie der Griechen. II, 1^4. S. 785. Vgl. a. a. O. II, 2^3. S. 422, Anm. 5. S. 482) vorgetragene Theorie.

[2]) De an. a. a. O. c. 8. p. 27 b ff. S. de hom. q. 3. a. 1. p. 12 b f. — Vgl. Arist. a. a. O. I, 4. p. 407 b 27 ff. Er wendet sich hier insbesondere gegen die Pythagoreer (s. Zeller a. a. O. I, 1^5. S. 445), gegen Empedokles und insbesondere gegen Plato, der obige Theorie im Phädon 89 ff. vorträgt.

[3]) De an. a. a. O. c. 10 p. 31 ff. S. de hom. a. a. O. p. 14 a f. — Vgl. Arist. a. a. O. p. 409 a 3 ff. Albert wendet sich hier gegen Pythagoras, Leucippus, Demokrit, Philippus (den Sohn des Aristophanes), und auch hier insbesondere gegen Plato (s. Zeller, a. a. O. II, 1^4. S. 1019. Anm. 2), indem diese sämtlich in verschiedener Weise (vgl. S. de hom. a. a. O. p. 14 a.) obige Lehre vertreten.

Seele aus den Elementen bestehe und alle Dinge in sich fassen müsse, um sie einsehen zu können, indem man voraussetze, daß nur Gleichartiges durch Gleichartiges erkannt werden könne[1]). Die Gegenbeweise sind die des Aristoteles; ihre Aufzählung erübrigt sich somit.

Was die Frage nach dem Bewegen bezw. nach dem Bewegtwerden der Seele anlangt, so erklärt sich Albert in Berufung auf Aristoteles und die arabischen[2]) Philosophen

[1]) De an. a. a O. c. 11. 12. 13. 14. p. 33 b—40. — Vgl. Arist a. a. O. I, 5. 409 b 19 ff, 411 a 24 ff. Er wendet sich gegen Empedokles (vgl. Zeller, a. a. O. I, 2⁵. S. 800. Siebeck, Geschichte der Psychologie. Gotha 1880. I, 1. S. 125) und gegen Plato s. Timaeus 34. 35.).

[2]) Er nennt S. de hom. q. 3. a. 1. p. 16 a Avicenna, Averroës, Costa-ben-Luca und „Collectanus". Letzterer wird S. de hom. außer a. a. O. auch q. 2. a. 2. p. 8 b. q. 5. a. 1. p. 35 b. a. 3. p. 42 b. q. 6. a. 4. p. 45 b ff. erwähnt. S. th. II. t. 12. q. 73. m. 1. p. 367 b wird ein Joannes Toletanus archiepiscopus citiert. Diesem finden wir ebenso wie dem „Collectanus" eine Schrift *De anima* zugeschrieben; beide werden als Vertreter der Ansicht, daß Gott die vernünftige Seele durch die Engel schafft, bezeichnet; auch finden wir, daß beiden dieselben Argumente beigelegt werden (vgl. S. th. II. a. a. O. S. de hom. q. 5. a. 4. p. 45 b f.). Man kann nun mit Sicherheit annehmen, daß „Collectanus" verderbt und „Toletanus" zu lesen ist. Es wäre alsdann Joannes Hispalensis oder Avendeath gemeint. Daß Albert diesen aber als Erzbischof bezeichnet, dürfte dadurch zu erklären sein, daß er ihn mit Joannes Toletanus verwechselt, welcher dem Erzbischof Raymund von Toledo (1126—1150) nach dessen Tode als Nachfolger unmittelbar folgte. Letzterer war es, der den Dominicus Gundissalvi und eben unseren Joannes Hispanus an seinen Hof berief und ein förmliches Collegium zur Übertragung der arabischen Literatur ins Lateinische gründete. Cf. Gams, Kirchengeschichte von Spanien. III¹. S. 37. „Toletanus" wurde Johannes, ebenso wie Gerhard von Cremona, wegen seines langen Aufenthaltes in Toledo genannt. Vgl. Rose, Ptolemaeus und die Schule von Toledo. Hermes Bd. 8. A. Löwenthal, Pseudo-Aristoteles über die Seele. Berlin, 1891. S. 12. Anm. 1. S. 54. M. Steinschneider, Hebr. Übersetzungen, S. 282. — Wie Löwenthal bezüglich Gundissalvis Schrift *De immortalitate animae* die Vermutung aufstellte, daß ihr eine verloren gegangene Schrift Avencebrols (Ibn Gebirol) zugrunde liegt, so behauptete er hinsichtlich der Schrift *De anima* des Gundissalvi das Gleiche (a. a. O. S 57). Im ersteren Falle ist er von Bülow (Des Dominicus Gundiss. Schrift von der Unsterblichkeit der Seele. Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A. II, 3. S. 1020) widerlegt worden, im zweiten stimmte ihm Bülow (a. a. O. S. 101) bei. Baeumker zeigt jedoch in s. Abh. „Dominicus Gundiss. als philosoph. Schriftsteller" (Münster 1899) S. 13 f., daß an eine

dahin, daß sie an sich unbeweglich ist, wohl aber den Körper bewegt und so durch dessen Bewegungen accidentell mitbewegt wird [1]).

Albert fixiert sodann seinen eigenen Standpunkt. Er bestimmt die Seele nach zwei Gesichtspunkten hin: in ihrem Verhältnis zum Körper und an sich. In ersterer Hinsicht schließt er sich Aristoteles an, indem er drei Definitionen desselben anführt und billigt, sowie deren Richtigkeit im einzelnen nachweist. Diese Bestimmungen lauten:

1. Die Seele ist die erste Aktualität des physischen organischen Körpers, der potentiell das Leben in sich hat [2]).

2. Die Seele ist Form und Begriff des physischen organischen Körpers, der potentiell das Leben in sich hat [3]).

Schrift über die Seele des Avencebrol nicht zu denken ist. Löwenthal hatte geglaubt, den Beweis dafür erbracht zu haben, daß die (angebliche) psychologische Schrift des Avencebrol von Joannes Hispalensis in das Lateinische übertragen worden und daß dessen Übersetzung mit der von Albert dem Joannes Hispalensis bezw. dem Collectanus oder Johannes Toletanus beigelegten Schrift *„De anima“* identisch ist. Kann nach dem Nachweis Baeumkers hiervon keine Rede sein, so ist es immerhin bemerkenswert, daß wir die Lehren, welche Albert dem Johannes auf Grund der Schrift *De anima* zuschreibt, in der dem Gundissalvi angehörigen Schrift *De anima* wiederfinden, wie im Verlauf unserer Untersuchungen noch näher festgestellt werden soll. Ob nun aber Albert ein und dieselbe Schrift meint, ob er nur irrtümlich als ihren Verfasser den Johannes statt den Gundissalvi nennt oder aber ob in Wahrheit beide gemeinsam diese Schrift verfaßt bezw. aus Avicennas L. VI. *naturalium* und Avencebrols *Fons vitae* excerpiert haben, oder ob thatsächlich beide je eine Schrift *De anima* geschrieben und dabei allerdings nach gemeinsamen Quellen gearbeitet haben, soll an dieser Stelle nicht entschieden werden.

[1]) S. de hom. q 3. a. 1. p. 16 a. De an. l. I. t. 2. c. 5. p. 21 b. Vgl. Arist. De an. I, 3. p. 405 b 31 ff. 4. p. 408 b 15. 30. 5. p. 411 a 25.

[2]) S. de hom. q. 4. p. 17 b. S. th. II. t. 12. q. 69 m. 2. a. 2. p. 346 b. De an. l. II. t 1 c. 5. p 53a: Anima est primus actus corporis physici potentia vitam habentis. Nach Arist. De an. II, 1. p. 412 a 27 f.: *ἡ ψυχὴ ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος.*

[3]) S. th. II. t. 12. q. 69 m. 2. a. 3. p 349 b: Anima est species et ratio physici et organici corporis potentia vitam habentis. Diese Definition bezieht sich auf Arist. a. a. O. p. 412 b 15 f.: *οὐ γὰρ τοιούτου σώματος τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ὁ λόγος ἡ ψυχή, ἀλλὰ φυσικοῦ τοιουδὶ ἔχοντος ἀρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως ἐν ἑαυτῷ.*

3. Die Seele ist Prinzip und Ursache des physischen organischen Körpers [1]).

Die beiden ersten Definitionen gehören zusammen, die zweite bildet nur eine unwesentliche Variation der ersten und wird von Albert auch nur beiläufig erwähnt. Die mit ihnen fast wörtlich übereinstimmende Definition Avicennas [2]) wird eben darum gleichfalls angenommen [3]).

Die Seele bildet demnach die Form und Substanz des belebten Körpers; zu ihrem Wesen gehört es, die animalen Lebensfunktionen zu verrichten [4]). und zwar leistet sie diese unmittelbar aus sich heraus und ohne Vorbereitung, da sie als vollendete Potenz (potentia completa) alles vollkommen in sich birgt und es ihr an nichts gebricht [5]). Da sie jene Thätigkeit nur im Organismus und zwar in allen seinen Teilen ausübt, nicht aber außerhalb desselben, so kann sie insofern nicht von ihm getrennt werden; dagegen hindert nichts, daß sie hinsichtlich gewisser *„Teile" (partes)* [6]), die zu ihrer Thätigkeit des Körpers nicht bedürfen, nämlich hinsichtlich des thätigen und mög-

---

[1]) S. th. II. a. a. O. p. 349a. S. de hom. q. 4. a. 7. p. 31 b: Anima est principium et causa huiusmodi vitae, physici scilicet corporis organici. Nach Arist. De an. II, 4. p. 415 b 8: *ἔστι δὲ ἡ ψυχὴ τοῦ ζῶντος σώματος αἰτία καὶ ἀρχή.*

[2]) Liber VI. naturalium I, 1. fol. 2v b: anima est prima perfectio corporis naturalis, instrumentalis, habentis opera vitae. Vgl. Carra de Vaux, Avicenne. Paris, 1900. p. 207.

[3]) S. th. II. t. 12. q. 67. m. 2. a. 1. p. 346 a. S. de hom. q. 4. a. 5. p. 29 b.

[4]) S. th. II. a. a. O. a. 2. p. 347b f.

[5]) S. th. II. a. a. O. p. 348 a. — Albert unterscheidet S. de hom. q. 32. a. 1. p. 161 b, wie Aristoteles De an. II, 5. p. 417 a 22 ff. drei Stufen der Potenz gemäß den Graden der Entwicklung und erläutert diese gleichfalls am Beispiel vom Wissenden. Den ersten Grad bezeichnet die potentia remota et materialis et imperfecta et indisposita: Der Knabe gehört zu den Wissenden nur seinem ihm von der Natur gegebenen Vermögen nach. Den zweiten Grad nimmt die potentia disposita et propinqua ein: Der Lernende hat zwar noch nicht den Habitus des Wissens erlangt, wohl aber sich die Grundsätze einer Wissenschaft angeeignet (womit die Potenz der Ausübung schon gegeben ist). Der dritte Grad, die potentia completa per habitum ist dem actuell Wissenden eigen, der den vollendeten Habitus d. h. das Vermögen seiner vollen Actualität nach besitzt. Dies ist auch bei der Seele und ihren Funktionen der Fall.

[6]) Über die Bedeutung von partes bei Albert s. weiter unten.

lichen Intellektes, und damit zugleich der vernünftigen Seele überhaupt, trennbar ist [1]).

Diese beiden Bestimmungen geben, setzt Albert [2]) dem Aristoteles [3]) folgend auseinander, nur die Thatsache und die Art der Beziehungen zwischen Seele und Körper an. Wir erfahren durch sie nur, daß die Seele die Entelechie und Substanz des Körpers bildet, nicht aber, warum sie dies ist. Sie sind daher an sich unvollständig und haben nur rein dialektischen Wert [4]). Albert führt dies an dem von Aristoteles [5]) gegebenen Beispiel näher aus. „Die Quadratur besteht darin, daß ein Quadrat einem Rechteck gleich ist"; weshalb dies aber der Fall ist, kann aus dieser Bestimmung noch nicht ersehen werden. Sagt man dagegen: „Die Quadratur ist die Auffindung der mittleren Proportionalen", so kann man sofort auch den Grund für diese Thatsache erkennen [6]).

Diese Aufgabe erfüllt die dritte Definition. Die Seele ist die Form und das Wesen des organischen Körpers, weil sie das Prinzip und die Ursache seiner Lebensfunktionen bildet. Diese letzte Bestimmung schließt aber auch die erste in sich ein; sie giebt uns nicht nur den Grund für irgend welche Beziehungen, sondern auch zugleich die Art derselben an; denn, was seinem ganzen Umfange nach Prinzip und Grund der Lebensthätigkeit im Körper ist, das muß auch zugleich dessen Aktualität und Form bilden [7]).

Albert verspürt die Unzulänglichkeit der aristotelischen Bestimmung recht wohl, indem diese uns nicht erklärt, was die Seele an sich ist. Eine eigene Definition, welche die-

---

[1]) S. th. II. a. a. O. a. 3. p. 350a. De an. l. II. t. 1. c. 4. p. 50b f. Die eingehende Erörterung über die Trennbarkeit des Intellektes muß einem späteren Kapitel vorbehalten bleiben.

[2]) S. th. II. a. a. O. p. 349b. S. de hom. a. a. O. p. 33b f. De an. l. II. t. 1. c. 5. p. 51b.

[3]) De an. II, 2. p. 413 a 13 ff.

[4]) Nach Arist. a. a. O. I, 1. p. 403 a 1.

[5]) A. a. O. II, 2. p. 413 a 17 ff.

[6]) Albert bemerkt S. th. II. a. a. O. p. 349b irrtümlich, daß Aristoteles dieses mathematische Beispiel der Darstellung des Euclid entnommen habe, was indessen unmöglich ist, da Euclid später als Aristoteles lebte.

[7]) S. th. II. a. a. O. S. de hom. a. a. O. p. 34a f. De an. a. a. O. p. 52b f.

sem Mangel abzuhelfen sucht, bietet uns Albert nicht; ihm ist es vielmehr Bedürfnis, sich an Gegebenes, was er für richtig befunden hat, anzuschließen. Als Peripatetiker ergänzt er zunächst die Bestimmung des Aristoteles durch die eines Peripatetikers, wenngleich es dieser infolge ihres mystisch-neuplatonischen Charakters an Klarheit und Bestimmtheit mangelt. Er citiert die Definition des Isaak Israëli: „Die vernünftige Seele ist eine im Schatten der Intelligenz geschaffene Substanz“ [1]).

Als hochcharakteristisch für Alberts Darstellungsart kann es bezeichnet werden, daß er in einer kurzen, leicht zu übersehenden *responsio* in der *Summa theologiae,* die indessen für die Feststellung seines Standpunktes von außerordentlicher Bedeutung ist, die Frage der Doppelbestimmung noch einmal aufwirft und hier in bestimmtester Form löst. Damit die betreffende Stelle in ihrem Zusammenhange erfaßt werde, ist zu bemerken, daß er im Vorhergehenden die aristotelische Seelendefinition gegenüber den Angriffen des Nemesius [2]), der die des Plato übernimmt, verteidigt [3]). Den Vorwurf desselben, die Seele habe nach Aristoteles nur ihr Sein im Körper, existiere dagegen ohne diesen nicht und sei ihrer Wesenheit

---

[1]) S. th. II. t. 12. q. 69. m. 2. a. 2. p. 348 a: Anima rationalis substantia est in umbra intelligentiae creata (die Fortsetzung dieser Definition nach De int. et int. l. I. t. 1. p. 234 b) et anima sensibilis in umbra rationalis et anima vegetabilis in umbra sensibilis. Diese Bestimmung ist bei Isaak in dieser Formulierung nicht vorhanden, sondern aus Folgendem (liber de definitionibus. Opera omnia Ysaac. Tom. 1. fol. 3^{v} a—b) zusammengestellt: sublimiore ergo animarum gradu et meliore ordinata est anima rationalis, quoniam ipsa est in oriente intelligentiae et ex umbra eius generatio est et propter hoc factus est homo rationalis . . . et inferior quidem anima rationali in claritate et sublimitate ordinis est anima bestialis, quoniam et ipsa ex anima rationali generata est et propter hoc elongatur a splendore intelligentiae et acquirit umbram et tenebras . . . anima autem quae est desiderativa (aliter vegetativa) est inferior aliis in sublimitatione et ordine; et illud ideo est, quia generatio eius est ex umbra animae bestialis.

[2]) Vgl. Domański, Psychologie des Nemesius. Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A. Bd. III. Heft 1. S. 1 ff. — Mit Gregorius Nicenus (fälschlich für Nyssenus) ist bei Albert durchweg Nemesius gemeint.

[3]) S. th. II. a. a. O. p. 348. vgl. p. 346 f. S. de hom. a. 4. a. 1. p. 18 a f.

nach nur Entelechie, hält Albert bloß dann für berechtigt, wenn die Definition des Aristoteles die Seele an sich, nicht aber sie nur in ihrem Verhältnisse zum Körper bestimmen wollte. Er formuliert alsdann in jener wichtigen Stelle [1]) seinen Standpunkt folgendermaßen: „Es ist zu erwidern, daß, wenn wir die Seele an sich untersuchen, wir dem Plato beistimmen; insofern wir aber die Form der Belebung betrachten, die sie dem Körper verleiht, dem Aristoteles. Als Definition des Plato führt er an: „Der Geist ist unkörperlich und immer lebend“ [2]).

Ob die Seele schlechthin einfach zu bestimmen ist, diese Frage finden wir bei Albert gänzlich unberührt. Die Doppelbestimmung fand er in ähnlicher Weise bei den arabischen Philosophen, wie z. B. bei Costa-Ben-Luca [3]), vor.

Nachdem wir nunmehr den Begriff und die Definition der Seele bei Albert festgestellt haben, werden wir in den folgenden

---

[1]) S. th. II. a. a. O. p. 348 a.

[2]) A. a. O.: In se autem spiritus est incorporeus semper vivens, ut dicit Plato. Diese Definition ist ihrem Wortlaut nach nicht auf Plato zurückzuführen; sie ist allerdings durchaus in seinem Sinne gehalten, läßt indessen die Bestimmung der Selbstbewegung (die ja Albert im Anschluß an Aristoteles gegenüber Plato leugnet) völlig unberücksichtigt. Die von Nemesius selbst (s. De natura hominis. Migne, patrologia. Series Graeca. tom. 40. c 2. col. 537 A) dem Plato zugeschriebene Bestimmung: *Πλάτων δὲ, οὐσίαν νοητὴν ἐξ ἑαυτῆς κινητὴν κατὰ ἀριθμὸν ἐναρμόνιον* rührt gleichfalls nicht von diesem selbst her, sondern verdankt ihre Formulierung Plutarch (s. plac. phil. IV, 2). Vgl. hierzu Domański, a. a. O. S. 34. In der S. de hom. q. 3. p. 11 b führt Albert als Definition Platos an: anima est substantia incorporea, movens corpus. In dieser Formulierung dürfte er sie der Schrift De differentia animae et spiritus des Costa-Ben-Luca (a. a. O. c. 3. p. 131) entnommen haben.

[3]) Dieser bestimmt die Seele gleichfalls (a. a. O. S. 131 f.).

1) hinsichtlich ihres Verhältnisses zum Körper im Anschluß an Aristoteles. Er führt zwei Definitionen desselben an:

a) Anima est perfectio corporis agentis et viventis potentialiter.

b) Anima est perfectio corporis naturalis, instrumentalis, potentialiter vitam habentis;

2) an sich mit Plato: Anima est substantia incorporea movens corpus. — Ob Albert thatsächlich seine Bestimmung der Seele im Anschluß an Costa-Ben-Luca gegeben, kann mit Sicherheit nicht behauptet werden, zumal eine wörtliche Übereinstimmung der Definitionen nicht vorhanden ist.

Kapiteln auf die weiteren Voraussetzungen seiner Psychologie und einige Spezialfragen desselben Problems näher einzugehen haben.

Genauere Bestimmung des Verhältnisses der Seele zum Körper.

Die Seele ist erste Actualität.

Seele und Körper stehen nach Albert, wie wir soeben gehört haben, im Verhältnis von Form und Materie zu einander; die Seele ist die Aktualität des Körpers. Ausdrücklich hebt Albert nun in Berufung auf Aristoteles [1]) hervor, daß die Seele erste und nicht zweite Aktualität ist. Der Unterschied zwischen erster und zweiter Aktualität wird dabei im Anschluß an Avicenna [2]) dahin bestimmt, daß die erste dem betreffenden Ding Sein und Form giebt, die zweite aber die Thätigkeit selbst, und nicht, wie Averroes will [3]), das Prinzip derselben, die Form, aus der die Thätigkeit hervorgeht, bezeichnet [4]). Es sei hier noch bemerkt, daß die übrigen großen Scholastiker des dreizehnten Jahrhunderts, was ihre Auffassung über die Bedeutung von actus primus und actus secundus anlangt, den Standpunkt, den Albert hier einnimmt, gleichfalls vertreten [5]).

[1]) Vgl. De an. II, 1. p. 412 a 19—28.

[2]) L. VI. naturalium I, 1, fol. 2v a.: Perfectio autem est duobus modis, perfectio prima et secunda. Perfectio autem prima est propter quam species fit species in effectu, sicut figura ensis. Perfectio autem secunda est aliquid ex eis quae consequuntur speciem rei aut ex actionibus eius aut ex passionibus sicut incidere est ensi et sicut cognoscere et cogitare et sentire et motus homini.

[3]) S. Comm. zu Arist. De an. II, 1. n. 2.: Et ista forma (sc. per quam perficitur substantia) invenitur duobus modis. Quorum unus est, secundum quod est in actu, tamen non provenit ab ea actio, sicut a sciente, qui non utitur sua scientia; secundus est, secundum quod provenit ab ea illa actio, sicut est de sciente, quando scit. Et prima forma dicitur prima perfectio, secunda autem dicitur postrema.

[4]) S. de hom. q. 4. a. 2. p. 21 b.

[5]) Vgl. Bonaventura, Sent. l. I. d. 43. q. 1. ad 5. p. 767 b. (Bei Citaten aus den Sentenzencommentar Bonaventuras beziehen wir uns stets auf die vom Franziskanerorden zu Quaracchi 1882—1902 besorgte Ausgabe): Alio modo dicitur vivere, secundum quod est actus primus et est ab essentia animae ut in ratione formae, non in ratione agentis (cf. Sent. l. II. d. 26.

Die Seele ist nicht forma corporeitatis.

Wie wir gehört, definiert Albert mit Aristoteles die Seele als Form des physischen organischen Körpers. Wenn wir auch hiernach erfahren, daß er Seele und Leib zu einer Wesenseinheit verbunden wissen will, so bleiben wir jedoch noch in einem anderen wichtigen Punkt, der das Verhältnis von Seele und Körper betrifft, völlig im Unklaren. Wir erhalten aus jener Definition keinen Aufschluß darüber, ob das Formsein der Seele von unserem Philosophen derart aufgefaßt wird, daß die Seele die Urmaterie unmittelbar informiert und demgemäß nicht der Körper ihr Substrat, sondern sie in ihm Formprinzip ist oder ob vielmehr der Körper mit seinen Elementarformen das Substrat der Seele bilden soll, so daß diese nicht der Materie ihre Bestimmtheit als Körper, sondern letzterem nur seine Bestimmtheit als Organismus verleiht.

Die Hauptvertreter der Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts nehmen bei der Beantwortung dieser Frage eine verschiedene Stellung ein. Thomas leugnet nicht nur wie Albert[1]) die Mehrheit substantieller Formen im Menschen in dem Sinne, daß die vegetative, sinnliche und vernünftige Seele als drei verschiedene substantielle Formen in ihm wohnen, sondern er geht in seiner streng monistischen, wie er glaubt[2]), aristotelischen Auffassung über das Wesen der Form so weit, daß er lehrt, auch die Seele selbst sei forma corporeitatis[3]). Den entgegen-

q. 3. ad 4. p. 639 b. — Scotus, Metaph. l. IX. c. 1. n. 27: Prima divisio est, quod actus quidam est primus, qui est forma rei; quidam secundus, qui est operatio. — Thomas, De potent. q. 1. a. 1: Actus autem est duplex, scilicet primus, qui est forma, et secundus, qui est operatio; (bezüglich weiterer Belege s. L. Schütz, Thomaslexikon. 2. Aufl. Paderborn, 1895. S. v. actus b, 13. S. 19 f.).

[1]) S. das Capitel „Das Verhältnis der drei Seelenstufen zu einander".

[2]) S. De spirit. a. 3. Vgl. M. Wittmann, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol. Münster, 1900. Beitr. z. Gesch. d. Philos d. M.-A. III, 3. S. 57.

[3]) Vgl. Summa c. gent. l. IV. c. 81: corporeitas cuiuscunque corporis nihil est aliud quam forma substantialis eius, secundum quam in genere et specie collocatur, ex qua debetur rei corporali quod habeat tres dimensiones. Non enim sunt diversae formae substantiales in uno et eodem, per quarum

gesetzten Standpunkt nehmen in dieser Hinsicht die Größen des Franziskanerordens ein, Alexander von Hales [1]) und seine berühmten Schüler Johannes von Rupella [2]) und Bonaventura [3]) treten dafür ein, daß die Seele sich nicht mit der reinen Materie, sondern mit dem schon vollendeten Körper verbindet. Heinrich von Gent [4]) und Duns Scotus [5]) sind gleichfalls der-

---

unam collocatur in genere supremo, puta substantiae, et per aliam in genere proximo, puta in genere corporalis vel animalis, et per aliam in specie, puta hominis aut equi; quia, si prima forma faceret esse substantiam, sequentes formae iam advenirent ei, quod est hoc aliquid in actu et subsistens in natura. Et sic posteriores formae non facerent hoc aliquid, sed essent in subiecto quod est hoc aliquid sicut formae accidentales. Oportet igitur quod corporeitas, prout est forma substantialis in homine, non sit aliud quam anima rationalis, quae in sua materia hoc requirit, quod habeat tres dimensiones; est enim actus corporis alicuius. Compend. theol. c. 154: Nam hoc animae per hanc animam non solum est animae, sed animatum corpus, et corpus, et etiam hoc aliquid in genere substantiae existens: alioquin anima adveniret corpori existenti in actu, et sic esset forma accidentalis. Subiectum enim substantialis formae non est actu hoc aliquid, sed potentia tantum. Vgl. Stöckl, a. a. O. Bd. II. S. 611. Desgl. Tilm. Pesch, Philos. Lacens. V. Jnstit. psychol. Friburgi (Brisg.), 1896. I, 1. p. 310 f. Desgl. I. Instit. philos. natural. Frib. (Br.), 1880. p. 225 ff.

[1]) S. th. II. q. 63. m. 1. Vgl. Wittmann, a. a. O. S. 62.

[2]) Domenichelli, La Summa de anima di Frate Giovanni della Rochelle c. 35—37.

[3]) Bonaventura sieht die beiden Wesensbestandteile der menschlichen Seele an und für sich als zwei komplete Substanzen an. Der Leib des Menschen entwickelt sich aus den rationes seminales und hat von Anfang an ein selbständiges Sein. Durch die Vereinigung mit der Seele aber wird die Form, die ihm vordem das Sein verliehen, latent. So giebt die forma corporalis dem Körper das Körpersein und die Seele dann das menschliche Sein, insofern sie das Sein des Körpers vollendet; die Form des Körpers tritt in ein potentielles Sein zurück. Jos. Krause, Die Lehre des hl. Bonaventura über die Natur der körperlichen und geistigen Wesen. Paderborn, 1888. S. 68. — Die näheren Belege sind zu finden im Scholion zu Bonaventura, opera omnia. Ad claras aquas, 1885. Tom. II, p. 322 b f. Vgl. das Scholion, a. a. O. p. 397 b.

[4]) Quodl. 4. q. 13. fol. 162 sqq. Vgl. Stöckl, a. a. O. Bd. II. S. 753. Wittmann, a. a. O. S. 65.

[5]) S. Sent. l. 4. d. 11. q. 3. p. 58 a. seqq. De rerum principio q. 10. a. 2, 11. p. 82 a seqq. Vgl. Stöckl, a. a. O. S. 839. Vgl. Werner, Die Scholastik des späteren Mittelalters. Bd. I. Wien, 1881. S. 281 ff. Desgl. das Anm. 2 zuerst citierte Bonaventurascholion p. 322 b; Pesch, Jnstit. psychol. p. 311 f. und Jnstit. philos. natural. p. 161. 223; Wittmann, a. a. O. S. 66 f.

selben Ansicht. Allem Anschein nach hat sich Thomas in dieser Hinsicht auch von der Anschauung seines Lehrers entfernt, insofern eine Reihe von Belegen uns dafür vorliegen, daß Albert die Lehre der Franziskaner vertreten hat.

Da wir auf seinen Standpunkt des näheren einzugehen haben, so ist vorauszuschicken, daß ebensowenig wie von Aristoteles, so auch von Albert selbst das Problem in seiner ganzen Schärfe erfaßt wird, und die verschiedenen Möglichkeiten seiner Lösung von ihm erwogen und erörtert sind. Was Aristoteles anlangt, so entwickelt er zwar an einer einzigen Stelle den Begriff einer Materie, welche an sich weder als Substanz, noch als Quantum, noch als sonst eine der Gattungen des Seienden zu bezeichnen ist [1]). Aber von dieser rein potentiellen Materie, der Materia prima der Scholastiker, macht er in seinen Naturerklärungen wenig Gebrauch. Verwendet er doch sogar da, wo der Ausdruck *πρώτη ὕλη* [2]) bei ihm vorkommt, merkwürdigerweise dieses Wort gar nicht zur Bezeichnung der allerersten Grundlage aller substantialen Veränderung; ihm ist sie vielmehr immer das ursprüngliche, körperliche Element, aus dem etwas entstanden ist, also eine schon geformte Materie [3]). Dem entspricht es, daß Aristoteles auch in der Psychologie von dem in der Metaphysik entwickelten Begriffe der wahren und eigentlichen materia prima keinen Gebrauch macht. Zieht sonach Aristoteles selbst von seinem Begriffe der rein potentiellen materia prima in der Anthropologie keinen Nutzen, so wurde Albert durch die augustinische Tradition in diesem Zusammenhange noch weniger auf denselben geführt. Zwar sind gerade die Bemerkungen, welche Augustinus in den *Confessionen* und sonst gelegentlich über die Materie als ein prope

[1]) Arist. Metaph. VII, 3. p. 1029 a 20—21: *λέγω δ' ὕλην, ἣ καθ' αὑτὴν μήτε τὶ μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται οἷς ὥρισται τὸ ὄν.* Vgl. hierzu Baeumker, Das Problem der Materie in d. griech. Philos. Münster, 1890. S. 231. Anm. 2 und Philos. Jahrb. XI. 1898. S. 187 f.

[2]) Belege bei Baeumker a. a. O. S. 241. Anm. 1.

[3]) Baeumker, a. a. O. S. 241. — Jene andere Verwendung des Ausdrucks findet indessen einige Anhaltspunkte bei Aristoteles. S. hierüber a. a. O. S. 242. Anm. 2.

nihil macht, von größter Bedeutung für die Ausbildung des scholastischen Begriffs der materia prima geworden. Aber in der Anthropologie verwendet Augustin diesen Begriff ebensowenig wie Aristoteles. Ihm verhalten sich Leib und Seele wie zwei in sich vollendete Substanzen. So wies in der historischen Überlieferung nichts unsern Albert auf die in der aristotelischen Anthropologie versteckte Schwierigkeit oder vielmehr Mehrdeutigkeit. Und da derselbe eine vorwiegend reproduktive, nicht selbstschöpferische Natur ist, so stößt ihm diese Mehrdeutigkeit überhaupt nicht auf. Weder historisch noch sachlich erhebt er das durch die aristotelische Psychologie angeregte Problem.

Das Verdienst, den Gegenstand als solchen erfaßt und behandelt zu haben, gebührt daher erst Thomas, der ja den Meister, wenn auch nicht an Fleiß und Gelehrsamkeit, so doch an Scharfsinn, Weite des Blickes und Konsequenz des Denkens bei weitem überragt. Versuchen wir nunmehr den Standpunkt Alberts des näheren zu bestimmen.

Aristoteles[1]) betont den Pythagoreern gegenüber auf das schärfste, daß die Seele nicht in einem beliebigen Körper sein kann, da doch schon die oberflächliche Betrachtung zeige, daß nicht das erste Beste das erste Beste aufzunehmen imstande sei. Im Anschluß hieran lehrt auch Albert in *De anima*[2]), daß nur ein ganz bestimmtes Materielles Träger der Seele zu sein vermag. Es hindert nichts in dieser mit aller Schärfe daselbst vertretenen Ansicht den authentischen Ausdruck seines eigenen Standpunktes zu sehen, zumal in keiner der übrigen Schriften sich Spuren einer entgegengesetzten Ansicht finden.

Ferner, wo immer Albert auf die aristotelische Seelen-

[1]) De an. l. II. c. 2. p. 414 a 20–25: *σῶμα μὲν γὰρ οὐκ ἔστι, σώματος δέ τι, καὶ διὰ τοῦτο ἐν σώματι ὑπάρχει, καὶ ἐν σώματι τοιούτῳ, καὶ οὐχ ὥσπερ οἱ πρότερον εἰς σῶμα ἐνῆρμοζον αὐτήν, οὐθὲν προσδιορίζοντες ἐν τίνι καὶ ποίῳ, καίπερ οὐδὲ φαινομένου τοῦ τυχόντος δέχεσθαι τὸ τυχόν.*

[2]) L. II. t. 1. c. 9. p. 56 b: Nos enim videmus, quod non quaelibet anima accipit quodlibet corpus quodcunque contingenter et differenter, sed sibi aptatur proprium eo enim quod est alicuius actus, debetur ei non quaecunque materia et susceptivum quodlibet, sed proprium et determinatum.

definition zu sprechen kommt[1]), wird diese von ihm in dem Sinne verstanden, daß die Seele die Ursache und das Prinzip der Belebtheit des Körpers bildet. Nirgends aber lehrt er, daß sie als die Actualität des Leibes ihm seine Körperlichkeit verleiht, also auch forma corporeitatis ist, wie die spätere Scholastik im Anschluß an Averroes und Avencebrol sich ausdrückte.[2])

Allerdings ist hierbei zu bemerken, daß es zuweilen scheint, als ob er gerade für diese Ansicht mit aller Entschiedenheit eintritt. So entgegnet er auf einen Einwand gelegentlich in der *Summa de homine*[3]): „Es ist zu erwidern, daß im organischen Körper keine spezifische Form vor der Seele ist". Mehrmals erklärt er, daß die Seele dem Körper das Sein giebt[4]). Erfahren wir indessen, unter welchen Voraussetzungen und in welchem Sinne er diese Bestimmungen giebt, so erkennen wir, daß diese Stellen vielmehr einen wichtigen Beleg gerade dafür bilden, daß nach Albert die Seele nicht Form der Urmaterie, sondern des Körpers ist.

Aus dem von uns zuerst mitgeteilten Citat wird man zu schließen geneigt sein, daß, wenn vor der Seele keine spezifische Form im organischen Körper vorhanden sein soll, die Urmaterie von der Seele unmittelbar informiert wird. Die weitere Erklärung, die Albert zu dieser Stelle giebt, zeigt aber sofort, daß hier keineswegs die Seele als diejenige Form verstanden wird, welche dem Körper sein Körpersein verleiht, sondern die, welche dem seiner eigentümlichen Gestalt und seinem Aussehen nach bereits als vorhanden gedachten, aber noch unbelebten Körper

[1]) Cf. S. de hom. q. 4. p. 17 b ff. S. theol. II. q. 68. m. 2. a. 2. 3. p. 347 b ff. De an. a. a. O. c. 2. p. 48 a. c. 3. p. 49 a. c. 6. p. 53 b f.

[2]) Vgl. Wittmann, a. a. O. S. 74 f.

[3]) Q. 2. a. 1. p. 7 b.

[4]) A. a. O. a. 3. p. 9 a: anima secundum quod est primus actus, conducit corpus ad esse. A. a. O. q. 4. a. 2. p. 21 b: Dicendum cum philosopho, quod anima est actus primus et non actus secundus. Actus primus enim est, . . . qui dat esse et speciem et rationem ei cuius est actus. A. a. O. a. 5. p. 30 a: anima omnibus (sc. membris) dat rationem et esse. A. a. O.: Ad hoc autem quod obiicitur, quod alia est ratio carnis et ossis, dicendum, quod hoc verum est secundum quod sunt ossa et caro, sed non secundum quod sunt partes animati: hoc enim modo sola anima est, quae dat eis esse et rationem.

aus dem Zustand der Unbelebtheit in den der Belebtheit überführt und ihm so sein spezifisches Sein verleiht. Unter dem spezifischen Sein des menschlichen Körpers ist hier ausschließlich das Sein desselben als belebter und funktionsfähiger Organismus gemeint; „denn," sagt Albert an jener Stelle, „das Fleisch ist nur dadurch Fleisch, daß es das Medium für den Tastsinn bildet, der Nerv nur deshalb Nerv, weil er das Organ ist, durch das die Seele Empfindung und Bewegung in den Körper einströmen läßt, die Ader nur Ader, insofern sie das Organ der Ernährungskraft ist, welche in ihr das Blut zur Ernährung der Glieder des Körpers befördert" [1]). Hat dagegen die Seele den Körper verlassen, so kommt diesem und seinen Teilen das Sein nur noch in aequivokem Sinne zu [2]).

Ganz in ähnlichem Sinne spricht Albert von einem Sein, das die Seele dem Körper verleiht. Denn es ist auch hier nicht das Körpersein gemeint, sondern das Belebtsein, das Sein des Körpers als Organismus, das sie ihm giebt. Albert bezieht sich hierbei auf eine Stelle in *Περὶ ψυχῆς* [3]), wo Aristoteles sagt: „Daß die Seele als Substanz Ursache ist, ist klar; denn die Substanz ist bei allem die Ursache des Seins, das Sein aber ist bei den lebenden Wesen das Leben, Ursache aber und Prinzip hiervon ist die Seele." Im Anschluß an diesen Satz des Aristoteles wird denn auch von Albert wiederholt hervorgehoben, daß für die Lebewesen vivere und esse identisch sei. (Das vivere habe man allerdings hier nur als Prinzip des Lebens aufzufassen, da ja das eigentliche esse des Lebewesen das sentire bezw. das intelligere ist) [4]). Daraus ergiebt sich, daß Aristoteles und mit

[1]) S. de hom. q. 2. a. 1. p. 7 b.

[2]) A. a. O. Desgl. s. S. th. II. t. 13. q. 77. m. 4. p. 395 b. Albert befindet sich auch hier in voller Übereinstimmung mit Aristoteles. Dieser sagt De part. animal. I, 1. p. 641 a 18 ff.: *ἀπελθούσης (τῆς ψυχῆς) γοῦν οὐκέτι ζῷόν ἐστιν, οὐδὲ τῶν μορίων οὐδὲν τὸ αὐτὸ λείπεται πλὴν τῷ σχήματι μόνον, καθάπερ τὰ μυθευόμενα λιθοῦσθαι.* Ähnlich a. a. O. p. 640 b 33. De anim. gen. II, 5. p. 741 a 10 ff.: *ἀδύνατον δὲ πρόσωπον ἢ χεῖρα ἢ σάρκα εἶναι ἢ ἄλλο τι μόριον μὴ ἐνούσης αἰσθητικῆς ψυχῆς, ἢ ἐνεργείᾳ ἢ δυνάμει, καὶ ἢ πῇ ἢ ἁπλῶς ἔσται γὰρ οἷον νεκρὸς ἢ νεκροῦ μόριον.*

[3]) L. II. c. 4. p. 415 b 12—14.

[4]) S. de hom. a. a. O. q. 3. a. 5. p. 10 b: anima influit vitam et sensum. Vivere enim secundum philosophum viventibus est esse et sentire sentientibus est esse.

ihm Albert dem Wortlaut nach zwar lehren, die Seele gebe dem Körper das Sein, diese Lehre sofort aber dahin einschränken, daß unter dem Sein nicht das Körpersein, sondern das Organismussein zu verstehen ist.

Daß die betreffenden Stellen nur so zu verstehen sind, wie wir sie gedeutet haben, und daß die Auffassung, welche wir über Alberts Stellung zu dem Problem vertreten, die richtige ist, ergiebt sich mit Sicherheit daraus, daß derselbe gerade in eben jenem Zusammenhang, dem sie entnommen sind, ausdrücklich erklärt, daß „der organische Körper des Menschen" die vernünftige Seele sehr wohl aufzunehmen vermag [1]). Mit derselben

A. a. O. q. 4. a. 4. p. 27 a: Et quod Aristoteles dicit: „potentia vitam habentis", ly potentia non dicit nisi respectum materiae ad actum animae qui est vivere. A. a. O.: Et hoc dicit Avicenna in VI. de animalibus, dicit enim, quod anima vegetabilis est in plantis faciens suum corpus et sensibilis in brutis in qua non est vegetabilis nisi ut potentia et similiter est de rationali de hominibus: Et hoc innuit etiam philosophus in II. de anima dicens, quod vivere viventibus est esse et sentire sentientibus est esse: hoc enim vivere quod est esse secundum actum viventibus, est tantum habere principium vitae, quod est anima vegetabilis: Ähnlich a. a. O a. 7. p. 31 b—32 a. p. 32 b. S. th. II. t. 12. q. 69. m. 1. p. 344 b. De nat. et orig. an. t. 1. c. 3. p. 189 a: Cum enim (sc actus formae vegetabilis) perficit materiam, non facit ipsam esse in actu tantum, sed confert ei vivere . . . Dico autem vivere actum et perfectionem, quae viventibus est esse. Vgl. De nat. et orig. an. a. a. O. c. 4. p. 191 a: prior enim erit secundum naturam quaecunque (sc. forma) supposita non necessario ponit aliam ante se priorem: et hoc non est nisi esse. Si autem vita ponatur, necessario esse ponetur ante vitam, et esse erit sicut natura essentialis vitae, quae per vitae formam ponitur in numerum, eo quod differentia est causa numeri et iam numeratur esse vivum et differt ab eo, quod est non vivum. De an. l. II. t. 1. c. 6. p. 53 b: Est autem hic sciendum, quod vivere est actus essentialis animae, qui supponitur ut fundamentum in omni opere suo: et hoc patet, quia omnis anima actum hunc effluit in corpus, quod animat, et a principaliori membro corporis, hoc est a corde vel ab eo, quod est loco cordis, influit ipsum: et ideo viventibus est esse. Quia autem anima ut forma dat esse ei cuius est anima, non dat nisi per vitam. A. a. O. p. 54 b: Est enim actus animae vitae continuus et esse dans corpori vivo: sicut enim esse generaliter est actus essentiae in eo quod vere et secundum actum est, ita vivere est actus animae in eo quod animatum est. S. ferner a. a. O. t. 2. c. 2. p. 61 b.

[1]) S. de hom. q. 4. a. 4. p. 27 b: Dicendum, quod vivere quod dicitur intelligere est illud quod est ab anima intellectiva. Non quidem a potentia est quae dicitur intellectus. Et hoc bene potest suscipere corpus organicum hominis.

Klarheit spricht er sich bei anderer Gelegenheit (gegenüber den Vertretern der Praeexistenzlehre) dahin aus, daß der Körper früher als die Seele ist, „weil sie ihm nur, wenn er bereits organisiert ist (d. h. in seiner Entwicklung die für eine Bethätigung der niederen psychischen Potenzen notwendige Stufe der Entwicklung erreicht hat), eingegossen wird“ [1]). Das Körpersein soll, wie wir wissen, nach Albert nicht von der Seele herrühren. Ist auch zugegeben, daß es bei dieser Auffassung nicht ganz leicht sein wird, zu erklären, woher das körperliche Sein des Körpers stammt, so müßten wir doch erwarten, daß Albert diesen Punkt dort, wo er andeutet, daß dieser nicht von der Seele herstammt, wenigstens kurz berührt. Gleichwohl ist dies nirgends der Fall.

In jenem Zusammenhang dagegen, wo er über die vis generativa spricht, giebt er uns die Antwort. Er entwickelt hier, wie wir noch in dem Kapitel, in dem wir über diese Kraft der vegetativen Seele des näheren zu handeln haben, daß die im Samen enthaltene gestaltende Kraft (vis formativa) das aktive Prinzip bei der Eduction der Wesensform bildet, d. h. auf die im Samen befindlichen elementaren Qualitäten derartig einwirkt, daß die der Möglichkeit nach in ihnen enthaltene Form gleichsam herausgearbeitet wird. Daraus ergiebt sich, daß dieses Prinzip auch bei der Schaffung und Bildung des Körpers aktiv beteiligt ist, insofern sie die übrigen im Samen befindlichen Elementarqualitäten, damit aus ihnen die spezifische Wesensform educiert werden kann, in entsprechender Weise verarbeiten d. h. die für die Existenz jener Form notwendigen körperlichen Dispositionen schaffen muß, da das Aktuellwerden und die immer mehr zunehmende Bethätigung der aktuell gewordenen Form auch ein immer höher entwickeltes körperliches Sein voraussetzt. Somit stellt die vis formativa dasjenige Prinzip dar, welches die Eduction der Form bewirkt und in dem dabei stattfindenden Prozeß, gewissermaßen als Mittel zum Zweck, auch den Körper schafft. So zeigen uns auch diese im Anschluß an Aristoteles gegebenen Ausführungen, daß die Seele nicht forma corporeitatis ist.

[1]) A. a. O. q. 5. a. 3. p. 43 b: corpus prius est anima, quia non infunditur ei nisi jam organizato.

Der Umstand, daß Albert gerade dort, wo wir eine Antwort auf die Frage nach dem Prinzip, welches den Körper schafft, erwarten mußten, in keiner Weise sich hierüber äußert und auch nicht den geringsten Hinweis giebt, daß er bei anderer Gelegenheit des langen und breiten sich mit dieser Frage beschäftigt hat, ferner jene stark zugespitzte Terminologie, die Thatsache, daß er bei der prinzipiellen Behandlung des Problems den Ausdruck forma corporeitatis nirgends erwähnt, ihn wohl aber in der Metaphysik [1]) gebraucht, alles dies zeigt auf das Deutlichste, daß Albert sich mit dem Problem nicht näher beschäftigt hat, weil er das Problem als solches ebensowenig wie alle seine Vorgänger erfaßt hat. Wäre dies der Fall gewesen, wir brauchten uns, um seinen Standpunkt zu fixieren, sicherlich nicht auf einzelne Bemerkungen beziehen, die wir in seinen Schriften nur gelegentlich finden; in einer ganzen Anzahl von Kapiteln und Einzeluntersuchungen würde vielmehr dieses wichtige Problem von ihm mit dem gewohnten Riesenfleiß behandelt worden sein.

Man kann wohl annehmen, daß die Möglichkeit einer anderen Auffassung, etwa wie sie der Thomismus bietet, seinem Denken völlig fern gelegen hat; er hätte sich sonst jedenfalls ausführlich mit ihr auseinandergesetzt. Ob er die thomistische angenommen oder verworfen, falls er sich ihrer bewußt gewesen, kann mit Sicherheit natürlich nicht bestimmt werden. Wohl aber ist es wahrscheinlich, daß er an dem von ihm selbst gegebenen Lösungsversuch im Prinzip auch dann festgehalten haben würde. Zu dieser Annahme verleitet uns nicht so sehr die Ansicht, daß er die Vorzüge der seinigen gegenüber der anderen erkannt, daß er die Seele nicht als allwirkende Kraft bestimmt hätte, die nicht nur geistige Inhalte schafft, sondern auch ihre eigene Wohnung, den Körper in seiner ganzen Kompliziertheit unmittelbar aus der Urmaterie, und damit auch zugleich selber

[1]) L. V. t. 2. c. 3. p. 178. Ebenso De caus. et proc. univ. l. I. t. 4. c. 8. p. 561 b 562 b. l. II. t. 1. c. 2. p. 565 b. Bei Thomas finden wir diesen Terminus angewandt u. a. th. I. q. 66. a. 2c u. ad 3; sowie Sent. l. I. d. 8. a. 5. q. 2 c. Bezüglich seines Gebrauches bei Bonaventura und Avicenna s. das Scholion der bereits erwähnten Bonaventura-Ausgabe tom. II. p. 322 b zu Sent. l. II. d. 13. a. 2. q. 2.

das schafft, was die Voraussetzung der Möglichkeit für die Bethätigung ihrer vegetativen und animalen Funktionen bildet, sondern der Umstand, daß er für seine eigene Auffassung einen direkten Anhalt an Aristoteles hatte.

Dazu kommt ferner, daß der Standpunkt, den Albert und Thomas hinsichtlich der von uns behandelten psychologischen Frage einnehmen, im voraus mit bestimmt ist durch ihre verschiedene Anschauung, die sie bezüglich der Lehre von der Einheit der Form ein jeder vertreten.

Auch hier kann sich Albert für seine Ansicht auf Aristoteles stützen, was ihm ja als überaus wertvolles Kriterium für die Richtigkeit des eigenen Standpunktes gilt, nicht aber Thomas. Und es ist auch keineswegs ohne weiteres anzunehmen, daß eine kritische Untersuchung ihn veranlaßt haben würde, den zwar längeren, aber lichteren Weg, den ihm Aristoteles angedeutet, mit dem kürzeren, aber dunkleren zu vertauschen, den Thomas gegangen.

Um den Gegensatz, der zwischen Albert und seinem Schüler auch in diesem wichtigen Punkte besteht und durch den ihre verschiedene Auffassung über die Frage, ob die Seele forma corporeitatis [1]) ist oder nicht, im voraus beeinflußt wird, anzudeuten, sei hinsichtlich Thomas kurz bemerkt, daß die Urmaterie nach seiner Ansicht nur von einer einzigen Form informiert sein kann, falls die Einheit des substantialen Compositums gewahrt bleiben soll. Die Formen der ursprünglichen Elemente treten nach seiner Auffassung in die Potenz der Materie zurück und bestehen nur virtuell in der Mischung weiter, insofern die neue Form auch die Leistungen der früheren übernimmt; bei der Analyse des Compositums entstehen die ursprünglichen Formen von neuem [2]).

[1]) Nicht etwa forma corporis; denn darin stimmen beide überein.

[2]) Sent. l. I. q. 76. a. 4 ad 4: Formae elementorum manent in mixto non actu, sed virtute, manent enim qualitates propriae elementorum, licet remissae, in quibus est virtus formarum elementarium. Et huiusmodi qualitas mixtionis est propria dispositio ad formam substantialem corporis mixti, puta formam lapidis vel animati cuiuscunque. Es lassen sich indessen auch bei Thomas gewisse Schwankungen hinsichtlich seiner Ansicht über die

Duns Scotus stimmt allerdings in der Beantwortung dieser Frage mit Thomas im wesentlichen überein [1]). Was Bonaventura anlangt, so scheint dieser den eben charakterisierten Standpunkt keineswegs zu teilen, wenngleich es seinen Bestimmungen an Schärfe und Genauigkeit mangelt [2]).

Albert übernimmt das, was Aristoteles in dieser Hinsicht bereits gelehrt hat [3]), und sucht dessen Gedanken klarer zum Ausdruck zu bringen, wobei er sich insbesondere an Avicenna anlehnt. Da ein Materielles unmöglich der Träger verschiedener Wesensformen ist, argumentiert er, so können die Elemente ihren Formen nach zwar nicht völlig im Compositum erhalten bleiben. Da aber andererseits wieder die Eigentümlichkeiten der Elemente auch in dem neuen Gebild fortdauern, so darf man auch wieder nicht annehmen, daß sie völlig untergegangen sind. Um nun seinerseits zu erklären, wie denn nun die Formen fortdauern, weist unser Philosoph darauf hin, daß man bei der Lösung des vorliegenden Problems zwischen den ersten und zweiten Formen der Elemente wohl zu unterscheiden hat. Insofern die ersten Formen ihren Trägern nur das substantielle Sein schlechthin, nicht aber, was ja den zweiten Formen zukommt, ihnen auch ihre spezifische Thätigkeit verleihen, so hindert nichts, daß sie im Compositum weiter fortbestehen. Es fällt demnach das eigentlich formale Sein der Elemente fort, es bleibt dagegen deren reale Existenz vorhanden. So ist die Materie des empfindenden Lebewesen eine diesem speziell eigen-

---

Existenz der Elemente im Compositum konstatieren; vgl. Pesch, instit. philos. nat. S. 264, sowie die S. 226. 228 und 256 angeführten Belege. Vgl. hierzu die ausführlichen Erörterungen der Lehre des Aquinaten bei Wittmann, a. a. O. p. 67 ff.

[1]) Belege s. im Scholion zu Bonaventura, a. a. O. p. 379 a f. und p. 322 a. Desgl. bei Pesch, a. a. O. p. 246. Anm. 3. p. 250. Anm. 2.

[2]) Näheres in den beiden citierten Bonaventura-Scholien. Vgl. Wittmann, a. a. O. S. 63.

[3]) Aristoteles verneint, daß die Elemente *ἐντελεχείᾳ ἁπλῶς* im Compositum fortdauern, ist aber der Ansicht, daß ihre entgegengesetzten Qualitäten sich nicht völlig aufheben, sondern durch ihre entgegengesetzte Einwirkung sich auf ein gewisses mittleres Maß reduzieren. Seine Auffassung geht darauf hinaus, daß die Elemente nicht actuell, sondern potentiell in der Mischung fortbestehen. Die Belege s. bei Pesch, a. a. O. p. 260 f.

tümliche, nämlich das Fleisch. In der Fleischform aber bleiben die Elementarformen erhalten; sie treten dann, wenn die erstere sich auflöst, wieder hervor [1]). Damit stimmt überein, wenn er sich bei anderer Gelegenheit [2]) in Berufung auf Avicenna über das verschiedene Sein der Elemente in folgender Weise äußert. Zweites Sein bildet das, was sie in der Thätigkeit der ihnen eigentümlichen, aus ihrem Wesen hervorfließenden Qualitäten besitzen, die da Wärme, Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit sind. Ihrem zweiten Sein gemäß können die Elemente im Compositum überhaupt nicht fortdauern. Das erste Sein kann entweder ein freies und unversehrtes (liberum et integrum) oder ein gebundenes und geteiltes (ligatum et partitum) sein. Das freie Sein kommt den Elementen als solchen, als Substanzen schlechthin außerhalb des Compositums zu; als gebundenes Sein ist dagegen das zu bezeichnen, welches ihnen als Bestandteilen des Compositums eigen ist [3]).

Diese verschiedene Auffassung der Einheit der Form im Compositum bringt es mit sich, daß Thomas die Urmaterie von der Seele als der spezifischen, also letzten Form unmittelbar informiert sein lassen mußte, falls er sich nicht einer Inkonsequenz schuldig machen wollte. Anders ist es bei Albert der Fall. Auf Grund seiner Lehre über die Fortdauer der Elemente im Compositum brauchte keineswegs der Körper direkt aus der Urmaterie gebildet werden und ihn die Seele als letzte Form zum Sein erheben. Im Zusammenhang seiner metaphysisch-psychologischen Betrachtung erfahren wir allerdings nicht, welches formale Prinzip denn eigentlich die forma corporeitatis bildet. Ob er auch hier den Ursprung der Körperlichkeit in erster Linie auf die im Samen enthaltene Wärme zurückgeführt hätte, wie überall da, wo er über die Zeugungskraft handelt, ist schwer zu sagen.

[1]) De coelo et mundo l. III. t. 2. c. 1. p. 161 a—b.
[2]) De gen. et corr. l. I. t. 6. c. 5. p. 42 b.
[3]) Vgl. Wittmann, a. a. O. S. 63 f.

Seele und Leib bleiben getrennte Substanzen.

Auf das nachdrücklichste verteidigt [1]) Albert das Getrenntsein der beiden Substanzen Seele und Körper gegenüber Plato. Er schreibt ihm nämlich mit Unrecht die an sich stoische [2]) Ansicht zu, daß zwei verschiedene Körper nur durch Mischung und Vermengung *(per modum mixti et confusi)* zu einem einzigen vereinigt werden können, wobei jeder Bestandteil den anderen verändert, und somit beide ihre Unversehrtheit einbüßen [3]), was bei Seele und Leib doch nicht der Fall sein kann [4]). Plato nahm daher, wie Albert der Darstellung des Nemesius [5]) entnimmt [6]), keine Vereinigung der Seele mit dem Körper an, sondern lehrt, daß jene „des Leibes sich nur bedient, ihn sich wie ein Gewand anzieht".

Demgegenüber betont er als Aristoteliker, daß zweifellos jeder Seele, der vernünftigen sowohl, wie auch jeder anderen, nach der Ordnung der Schöpfung und der Natur die Fähigkeit eigen ist, sich mit dem Körper zur Konstituierung eines Lebewesens zu vereinigen. Von der intellektuellen Thätigkeit abgesehen, ist sie in der Ausübung der Lebensfunktionen, die zu ihrem Wesen und ihrer Natur gehören, durchaus an den Körper gebunden, und vermag sie nur durch ihn und in ihm zu wirken. Was jene Mischungstheorie anlangt, so hat sie überhaupt nur Geltung bei Körpern, die aktive und passive Qualitäten besitzen, nicht dagegen bei dem, was sich zu einem Leiden oder einer Thätigkeit vereinigt. Jeder Bestandteil bleibt alsdann gleichwohl getrennt und wird in seiner Weise auf das

[1]) S. th. II. t. 13. p. 77. m. 1. p. 377 a.

[2]) Die Quelle Alberts ist Nemesius (s. a. a. O. c. 5. col. 592). Bezüglich der stoischen Lehre von der Mischung der Stoffe vgl. Domański, a. a. O. S. 57. Anm. 1. Zeller, a. a. O. III, 1[3]. S. 126.

[3]) Wie z. B. die Elemente in ihren Verbindungen.

[4]) Albert bezieht sich hier auf Nemesius, a. a. O. col. 592 B. Daß er, durch dessen Bemerkung: *Πλάτων μὲν οὖν καὶ ταύτην τὴν ἀπορίαν οὐ βούλεται τὸ ζῶον ἐκ ψυχῆς εἶναι καὶ σώματος* irre geleitet, das Vorangegangene auf Plato bezieht, dürfte auch damit zusammenhängen, daß er Plato selbst für einen Stoiker hält.

[5]) De nat. hom. a. a. O. Vgl. Domański, a. a. O. S. 58.

[6]) S. th. II. a. a. O. p. 376 a

Leiden oder das Thätigsein bezogen, und zwar der eine als herrschend *(sicut principans)*, der andere als unterworfen *(sicut subiectum)*. In dieser Weise sind Seele und Körper vereinigt [1]).

Genauere Bestimmung des Formverhältnisses der Seele.

Hinsichtlich der Frage nach dem Verhältnis der Seele zum Körper ergeben sich noch zwei weitere Probleme, einmal das aristotelische: in welcher Beziehung steht die vernünftige Seele als Form zum Körper, und dann das plotinisch-augustinische: inwieweit wird sie in sich selbst durch diese ihre Beziehung zum Leibe determiniert?

Was die Beantwortung der ersten Frage anlangt, so liegt bekanntlich bei Aristoteles eine gewisse Unklarheit vor [2]), die dadurch entstanden ist, daß er den ihm hauptsächlich eigenen biologischen und den von Plato herübergenommenen erkenntnistheoretischen Gesichtspunkt nicht vollkommen in Einklang gebracht hat. Einerseits stellt er eine dreifache Seele auf und verficht allgemein den Grundsatz, daß die niedere in der höheren enthalten ist, wobei die letztere die Funktionen der ersteren übernimmt [3]). Andererseits heißt es, daß der *νοῦς* allein von außen her in den Körper tritt [4]).

In welcher Weise stellt sich nun Albert zu dieser Frage, und wie sucht er die bei Aristoteles vorhandene Unklarheit zu überwinden? Ausführlich beschäftigt er sich hiermit in der Auseinandersetzung mit dem Averroismus. Indes müssen wir dies vorläufig zurückstellen, da hierbei die genauere Kenntnis der Lehre Alberts über das Wesen des *intellectus agens* und *intellectus possibilis* vorausgesetzt wird. Es sei aber schon hier bemerkt, daß er dort beweist, die ganze vernünftige Seele sei Wesensform des Menschen. Dagegen ist das als Accidens, als Qualität von der Substanz verschiedene Vermögen hyper-

[1]) S. th. II. a. a. O. p. 377 a.

[2]) Vgl. Zeller, a. a. O. II, 2^3. S. 593.

[3]) S. Arist. De an. II, 3. p. 414 b 19 ff. Vgl. Zeller, a. a. O. II, 2^3. S. 499.

[4]) S. Zeller, a. a. O. II, 2^3. S. 569.

organisch und durchaus unabhängig vom Körper. Die Lösung des Konfliktes stützt sich also auf die reale Unterscheidung von Substanz und deren Vermögen. Indem Albert diese Stellung einnimmt, betont er einmal, daß der Intellekt unvermischt ist und keines körperlichen Organes bedarf, daß aber trotzdem die vernünftige Seele sehr wohl Wesen und Sein des Körpers ist. Sie giebt ihm ja erst den Namen eines vernünftigen Lebewesens. Der sinnliche und vegetative Teil sind nur als Potenzen der intellektuellen Seele im Menschen, können folglich auch nicht seine Aktualität bilden und es verursachen, daß der Mensch Mensch ist. Jeglicher Teil desselben ist Teil eines vernünftigen Lebewesens und nicht eines anderen, woraus ebenfalls hervorgeht, daß die vernünftige Seele zur Form des Körpers gehört [1]).

Im Anschluß hieran muß indes noch bemerkt werden, daß eine Stelle in der *Summa theologiae* [2]) leicht mißzuverstehen ist und zu Widersprüchen Anlaß geben kann. Nachdem Albert dort die drei Seelendefinitionen des Aristoteles entwickelt hat, bemerkt er — was für den häufig unorganischen Bau seiner Darstellung charakteristisch ist — ohne irgend welche Vermittlung: „Die vernünftige Seele ist hinsichtlich gewisser Teile *(secundum quasdam partes)* für den Körper weder Prinzip, noch Ursache der Lebensfähigkeiten und des ihm Inhaerierenden durch sich selbst, wie hinsichtlich des thätigen und erworbenen Intellektes. Bezüglich dieser ist sie weder Aktualität, noch Sein und Form irgend eines Körpers, sondern getrennt und trennbar.“ Zur Erklärung dieses scheinbaren Widerspruches, den diese Worte gegenüber dem Vorangegangenen enthalten, ist zu bemerken, daß Albert sich hier speziell auf eine Stelle bei Aris-

---

[1]) S. th. II. t. 13. q. 77. m. 4. p. 395 a—b. Sent. l. I. d. 8. a. 26. p. 160 b. S. de hom. q. 5. a. 1. p. 36 b. De animal. l. XVI. t. 1. c. 3. p. 451 b.

[2]) S. th. t. 12. q. 69 m. 2. a. 3. p. 350 a: Anima rationalis secundum quasdam partes suas nec principium, nec causa est corpori operum vitae et accidentium per se sicut secundum intellectum agentem et adeptum. Ergo secundum illas nec est actus, nec ratio, nec species alicuius corporis, sed separata et separabilis ab ipso.

toteles[1]) bezieht, wo dieser im Anschluß an die von ihm bekämpfte Seelentheorie Platos sich dessen Terminologie selber bedient und von „*Teilen*“ (*μέρη*) der Seele spricht. Für Albert ist der Ausdruck „*Teile*“ in dieser Beziehung noch aus einem anderem Grunde geläufig. Er bestimmt nämlich die Seele hinsichtlich ihrer Vermögen von zwei Gesichtspunkten aus, und zwar einmal als Aristoteliker als Substanz und damit die seelischen Kräfte als Qualitäten, als Accidentien derselben[2]); als Schüler Augustins dagegen faßt er sie als „*dynamisches Ganze*“ (*totum potestativum*) und damit die einzelnen Fähigkeiten als Teile eines Ganzen, als „*Teilvermögen*“ (*partes potentiales*)[3]). Von diesem letzten Gesichtspunkt aus ist obige Stelle zu erklären; insofern nämlich die Seele als dynamisches Ganze gefaßt ist, stellen die genannten intellektuellen Vermögen Teile von ihr dar. Da sie hyperorganisch sind, können sie in keine Beziehung zum Körper gebracht werden, und somit bildet die Seele hinsichtlich ihrer als Teile nicht die Aktualität des Körpers.

Die Lösung des zweiten Problems, des plotinisch-augustinischen, in wie weit die Seele durch ihr Verhältnis zum Körper in sich selbst bestimmt wird, kann in diesem Zusammenhange, wo wir Albert als Aristoteliker, nicht aber als Schüler Augustins behandeln, nur kurz angedeutet werden. Er faßt die Seele schlechthin als Substanz (im Gegensatz zu ihrem Vermögen) und sagt von ihr, daß sie *tota in toto corpore* und *tota in qualibet parte* vorhanden ist[4]).

---

[1]) De an. II, 1. p. 413 a 4.

[2]) S. Näheres S. 37 f.

[3]) S. Näheres im dritten Hauptteil in der Ausführung über *memoria, intellectus, voluntas*, wo wir über diesen Punkt ausführlich zu handeln haben. — Wir bemerken hier noch, daß der Ausdruck *partes animae* in den Erörterungen Alberts keineswegs etwa selten ist; er verwendet ihn fast ebenso oft wie die Termini *potentiae* und *vires*. Regelmäßig gebraucht er ihn, wenn es sich um Einteilungen der Seelenkräfte handelt; so trägt selbst der gesamte Abschnitt in der S. de hom. (q. 5. p. 34 b), in welchem er über die Potenzen aller drei Seelenstufen spricht, die Überschrift „*De partibus animae*“.

[4]) S. Näheres im dritten Hauptteil.

Alberts Stellung zur Medienlehre.

Albert weist im *Sentenzenkommentar* [1]) die Ansicht zurück, daß die Seele mit dem Körper durch Medien in Verbindung steht. Er verurteilt hier die Ansicht derjenigen, welche die vernünftige Seele durch die sinnliche und vegetative Seele als erstem Medium und durch das Pneuma als zweitem mit dem Körper vereinigen wollen. Als Aristoteliker bemerkt er dagegen, daß die vegetative und sinnliche Seele alsdann nur Dispositionen für die vernünftige Seele darstellten, also nur Accidentien wären, was falsch sei. Nicht leicht dürfte es übrigens zu erklären sein, macht er ferner aufmerksam, wie jener Spiritus die Natur des Äthers *(quinti corporis)* besitzen oder ein Mittleres zwischen Feuer und Luft sein soll. Damit wendet er sich auch gegen sich selbst, sowohl gegen seine gesamten physiologischen Theorieen, bei welchen das Vorhandensein des Pneumas die wichtigste Voraussetzung bildet, als auch gegen jene Ausführungen, in denen er selbst den Spiritus als Medium setzt.

Haben wir hier unseren Philosophen als entschiedenen Gegner der von den mittelalterlichen Platonikern vertretenen Medienlehre kennen gelernt, so werden wir in dem Hauptteil, wo wir über ihn als augustinischen Theologen zu handeln haben, erfahren, daß er in anderem Zusammenhange mit der nämlichen Entschiedenheit den entgegengesetzten Standpunkt vertritt. Die Thatsache, die wir hier konstatieren, daß er nämlich, je nachdem er unter vorwiegend peripatetischem oder augustinischem Einfluß steht, bald die eine, bald aber die andere Ansicht verficht, zeigt nur in charakteristischer Weise, wie wenig es ihm doch gelungen ist, Aristoteles und Augustin zu vereinen und wie es um die Einheitlichkeit seines „Systems“ bestellt ist.

Nähere Bestimmung der Seele an sich.

Das Verhältnis der Seele zu ihren Vermögen.

In den Bestimmungen der Scholastiker über das Verhältnis der Seele zu ihren Vermögen treten drei Hauptrichtungen

---

[1]) L. I. d. 8. a. 26. p. 159 b.

deutlich hervor [1]). Die einen leugneten im Anschluß an Augustin [2]) den realen Unterschied zwischen der Seele und ihren Potenzen; so Wilhelm von Paris, Richard von Middleton [3]), Heinrich von Gent [4]) und die Nominalisten. Andere wieder erklärten mit Aristoteles die Vermögen als Qualitäten; Anhänger dieser Richtung sind Albert selbst, sein Schüler Thomas [5]), sowie Petrus von Tarantasia [6]). Einen Mittelweg suchte Alexander von Hales einzuschlagen [7]). Die Potenzen sind nach ihm vom Wesen der Seele zwar zu unterscheiden, aber doch wiederum nicht als Accidentien zu fassen, sondern auf die Kategorie der Substanz zurückzuführen; sie sind der Seele consubstantial, indessen nicht mit ihrem Wesen identisch. Diese Bestimmung, der auch Bonaventura zuneigt [8]), fand ihre schärfere logische Formulierung durch Duns Scotus [9]), der seine distinctio formalis auf sie anwandte.

Von dieser kurzen Übersicht über die Stellung der Scholastiker zu der Frage, welche Beziehung zwischen der Seele und ihren Potenzen besteht, wenden wir uns der näheren Erörterung des Standpunktes zu, den unser Philosoph in dieser Hinsicht einnimmt. Wir haben bereits kurz bemerkt, daß Albert die

---

[1]) Benützt ist zu obiger Übersicht, was bereits Bonaventura selbst Sent. l. II. d. 24, 1. a. 2. q. 1. (p. 560), sowie das Scholion der erwähnten Bonaventura-Ausgabe tom. II. p. 87. n. 1. (ad. Sent. l. I. d. 3. 2. a. 1. q. 3.) über die verschiedenen Standpunkte, welche in der Beantwortung obiger Frage im Mittelalter eingenommen wurden, bemerkt.

[2]) S. die späteren Ausführungen über *memoria, intellectus, voluntas* im dritten Hauptteil unserer Schrift.

[3]) Cf. Sent. l. I. d. 3. a. 2. q. 1.

[4]) Cf. Quodl. IV. q. 7.

[5]) Cf. Sent. l. I. d. 3. q. 4. a 2. S. th. I. q. 54. a. 3. q. 77. a. 1 und 3. De spir. a. 11. De an. a. 12 und 19 c. Vgl. Stöckl, a. a. O. Bd. II. S. 634.

[6]) Sent. l. I. d. 3. q. 5. a. 2.

[7]) S. th. II. q. 65. m. 1. q. 21. m. 1.

[8]) Cf. Sent. l. II. d. 24, 1. a. 2. q. 1 p. 560 b. Bonaventura erklärt a. a. O. die oben erwähnte mittlere Auffassung gegenüber der aristotelischen und augustinischen als „magis sobria et rationi consona"; er bemerkt jedoch auch: „Quaelibet autem dictarum positionum suos habet defensores nec est facile rationibus cogentibus earum aliquam improbare.

[9]) Sent. l. II. d. 16. q. unica (Dico igitur etc.).

aristotelische Auffassung vertritt. Wir fügen hier hinzu, daß er in allen Schriften, in denen er auf das genannte Problem zu sprechen kommt, an ihr festhält und sie überall mit voller Entschiedenheit vertritt, was gegenüber dem Schwanken und den Widersprüchen, auf die wir sonst bei ihm bezüglich der Lösung der einzelnen Probleme stoßen, besonders hervorzuheben ist. Auch in jenem Zusammenhang, in welchem er über die augustinische Trias der Seelenvermögen handelt, verficht er mit voller Entschiedenheit die aristotelische Ansicht [1]). Wie wir in dem Abschnitt unserer Schrift, in welchem wir auf *memoria, intellectus* und *voluntas* als die Constituenten des göttlichen Ebenbildes im Menschen speziell einzugehen haben, noch näher hören werden, betont er bei der Erörterung der augustinischen Ternare ausdrücklich, daß die genannten Seelenkräfte nur in dem Sinne als consubstantial zu betrachten sind, daß sie selbst nur als Teilvermögen eines dynamischen Ganzen gefaßt werden. Ja, Albert erklärt sogar gerade bei Besprechung der augustinischen Triaslehre die Auffassung, welche den realen Unterschied zwischen der Seele und ihren Kräften schlechthin leugnet, nicht nur als „absurd", sondern sogar als „fast haeretisch" *(vicinum haeresi)* [2]).

Seiner Ansicht nach kann sich die Seele zu ihren Vermögen nur wie die Substanz zu ihren Qualitäten verhalten. Die Seele bildet, führt er näher aus, das einheitliche Substrat aller ihrer Fähigkeiten; denn, da nach Aristoteles [3]) das natürliche Vermögen oder Unvermögen zur Kategorie der Substanz gehört, müssen sie in der Seele als ihrem Träger sein [4]). Die Potenzen fließen vielmehr aus ihr hervor, hebt er in Berufung auf Avicenna [5]) hervor, sei es, daß sie organische Potenzen sind, insofern die Seele mit dem Körper verbunden ist, sei es, daß sie nicht organischen Ursprungs und bei ihrer Thätigkeit des Kör-

---

[1]) Cf. S. th. I. t. 3. q. 15. a. 2. suba. 3. p. 54 a. Sent. l. I. d. 3. a. 31. p. 80 a. a. 34. p. 85 b. S. de hom. q. 71. a. 2. part. 2. quaesit. 1. p. 332 b.

[2]) S. th. I. a. a. O. p. 54 a.

[3]) Metaph. XII, 3. p. 1070 a 20 ff.

[4]) S. th. II. t. 12. q. 69. m. 1. p. 344 a.

[5]) Cf. l. VI. naturalium I, 1. fol. 1r b f.

pers nicht bedürfen, wie Intellekt, Vernunft und Wille [1]). Dasjenige aber, was aus irgend etwas als aus seinem Essentiellen *(ex essentialibus suis)* hervorfließt, ist dessen „Eigentümlichkeit" *(proprietas)*, nicht aber die Substanz selbst. Die Potenzen der Seele sind also nur deren Qualitäten, nicht aber konstituieren sie ihr Wesen. Sie folgen aus ihr, wie das Gerade und Krumme aus dem Sein der Linie, das Gleiche und Ungleiche aus dem der Zahl [2]). Daß Albert diese, die peripatetische Lösung geradezu für selbstverständlich hält, geht sowohl aus der ungewöhnlich scharfen Zurückweisung der ihr entgegengesetzten, auf die wir bereits aufmerksam gemacht, als auch aus dem Umstande deutlich hervor, daß er im Zusammenhang seiner aristotelischen Untersuchungen auf das Problem als solches nirgends näher eingeht, sondern nur bei der Erörterung der augustinischen Trias der Seelenvermögen, um sich hier vor einem außerordentlich nahe liegenden Mißverständnis zu schützen, auf dieses zu sprechen kommt und alsdann in Worten, die nichts weniger als mißzuverstehen sind, sich prinzipiell als Anhänger der aristotelischen Auffassung bekennt.

Das Verhältnis der drei Seelenstufen zu einander.

Was die Frage nach dem Verhältnis der drei Seelenstufen in ihrer gegenseitigen Beziehung anlangt, so bestimmt Albert dieses gleichfalls im Anschluß an Aristoteles [3]). Die vegetativen, die sinnlichen und die vernünftigen Seelenthätigkeiten bilden die drei Hauptstufen des Seelischen. Die niederen bilden stets die Voraussetzung für das Vorhandensein der nächst höheren. Wie nämlich das Spätere dasjenige, was der Natur nach früher ist, wie das Vollkommene das Unvollkommene, das Viereck das Dreieck in sich begreift, so bildet das Seelenleben eine Entwicklungsreihe, in der jede folgende Stufe als Substanz

[1]) S. th. I. t. 20. q. 59. p. 458 b.

[2]) S. th. I. t. 3. q. 15. a. 2. suba. 3. quaesit. 1. p. 54 a. S. th. II. t. 12. q. 72. m. 4. a. 3. p. 367 a; t. 13. q. 77. m. 4. p. 395 a. Sent. l. I. d. 3. a. 34. p. 85 b. Isag. in l. De an. V. c. 2. p. 37 b.

[3]) Cf. De an. II, 3. p. 414 b 20—415 a 11. Zeller, a. a. O. II, 2³. S. 498 f. Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 18.

die vorangehenden als Potenzen in sich faßt. Die vernünftige Seele ist, wie wir gehört haben, die Aktualität des menschlichen Leibes und hat die sinnliche und vegetative Stufe als Potenzen in sich; diese bilden mit ihr eine Substanz, eine Seele und eine Aktualität. Die sinnliche Seele besitzt die vegetative Stufe als Potenz in sich. Wohl aber kann die vegetative Stufe ohne die beiden anderen bestehen, wie bei den Pflanzen, sie ist in diesem Falle zugleich auch Aktualität; die sinnliche wohl ohne die vernünftige, wie bei den Tieren, deren Form sie bildet, nicht aber vermag sie ohne die vegetative zu existieren [1]).

Wo immer Albert auf diesen Punkt zu sprechen kommt, ist er entschiedener Anhänger der aristotelischen Ansicht, daß die Form wie in der Pflanze, so auch bei Mensch und Tier nur eine einzige ist. Wir werden hierauf dort, wo wir über die Entstehung der Seele handeln, noch einmal zurückzukommen haben.

Man dürfte im übrigen zur Annahme geneigt sein, daß unser Philosoph hier eine Anschauung vertritt, welche von den Scholastikern allgemein vertreten wurde. Dies ist jedoch keineswegs der Fall [2]). Die Frage, ob eine Mehrheit von Formen in der Seele zu konstatieren ist, wurde von den Scholastikern vielmehr sehr verschieden beantwortet. Und zwar lassen sich hier drei verschiedene Richtungen unterscheiden. Die einen lehrten, daß eine Mehrheit von Formen angenommen werden kann. So bereits Hugo von St. Victor [3]) und Petrus Lombardus [4]). Im unmittelbaren Anschluß an Avencebrol [5]) spricht sich

[1]) S. de hom. q. 4. a. 1. p. 19b; a. 4. p. 26b f.; q. 6. p. 48a f.; q. 7 a. 1. p. 52b; q. 8. a. 1. p. 57a. S. th. II. t. 12. q. 70. m. 3. p. 352b f. De an. l. II. t. 2. c. 11. p. 57a ff. De nat. et orig. an. t. 1. c. 4. 5. p. 190b ff. Isag. in l. De an. V. c. 4. p. 38a f.

[2]) S. zum Folg. Wittmann, a. a. O. S. 60 ff.

[3]) De sacramentis l. I. p. 1. c. 3.

[4]) Sent. l. II. d. 2. c. 5; d. 12. c. 5. Ebenso, wie Hugo, so lehrt auch der Magister per eminentiam, daß Gott zuerst eine formlose Materie geschaffen und diese erst sodann zu Dingen von spezieller Beschaffenheit geformt hat. Wittmann, a. a. O. S. 60 f.

[5]) Cf. Fons vitae IV, 3. p. 216, 2; V, 34. p. 320, 8. Für das Vorhandensein von drei Seelen spricht sich Avencebrol speziell III, 46. p. 182, 3. III, 47. p. 181, 14 aus; dagegen redet er nur von einer III, 54. p. 199, 3. III, 57. p. 206, 10. Wittmann, a. a. O. S. 8. 60.

Dominicus Gundissalinus dahin aus, daß im Menschen drei Formen vorhanden sind[1]; denselben Standpunkt nimmt Wilhelm von Lamarre ein[2]. Nach Duns Scotus haben die Lebewesen, wie auch die leblosen Dinge mehrere Formen[3]. Eine mittlere Richtung weist die Lehre von mehreren Seelen im Sinne obiger Entwicklung ab, nimmt jedoch noch eine besondere forma corporeitatis an. Ohne nähere Erläuterung bekennt sich zu dieser Ansicht Alexander Halensis[4]. Auch Albert vertritt prinzipiell den nämlichen Standpunkt. Da er, wie wir wissen, die Frage, ob die Seele auch Ursache des eigentümlichen Seins des Körpers ist, jedoch keineswegs zum Gegenstand einer speziellen Untersuchung macht, das Problem nicht als Problem erfaßt, so finden wir auch bei ihm keine Begründung[5]. Diese giebt jedoch Heinrich von Gent. Während nach seiner Meinung die übrigen materiellen Wesen nur eine einzige Form besitzen, sind deren im Menschen zwei, die vernünftige Seele und die forma corporeitatis[6]. Da letztere dem Körper aber kein vollendetes spezifisches Sein giebt, die eigentlich spezifische Form allein nur die Seele ist und der Körper somit doch erst von dieser seine Vollendung und seine Aktualität als menschlicher Körper erhält, so bleibt, lehrt er, die Einheit des Seins sehr wohl im Menschen bestehen[7]. Die dritte Richtung, die einen extrem monistischen Standpunkt in der Auffassung des Verhältnisses der Formen zum Ausdruck bringt, hat ihren ausgesprochensten Vertreter in Thomas von Aquin: Es giebt nur eine Wesensform im Menschen, die vernünftige Seele,

[1]) Löwenthal, a. a. O. S. 32 f.

[2]) Defensorium p. 181 ff.

[3]) Sent. l. IV. d. 11. q. 3. n. 28—31. 37—38. Schmid, Körperlehre des Duns Scotus. Mainz, 1879. S. 7 f. Wittmann, a. a. O. S. 66 f.

[4]) S. th. II. q. 63. m. 1.

[5]) Vgl. S. 22 ff.

[6]) Quodl. 4. q. 13. fol. 162 ff.

[7]) Quodl. 3. q. 15. fol. 118 a. Zur Lehre des Duns Scotus vgl. Stöckl, a. a. O. II, S. 753. Maurice de Wulf, Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas et la principauté de Liège. Louvain u. Paris, 1895. p. 100. Wittmann, a. a. O. S. 65 f. Unsere Schrift S. 21.

welche nicht nur die vegetative und vernünftige Form als Potenzen in sich faßt, sondern auch zugleich forma corporeitatis ist [1]).

Die Trennbarkeit der Seele.

In allen Schriften, in denen Albert das Seelenproblem behandelt oder auch nur berührt, steht er auf das nachdrücklichste für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele ein. Am vollständigsten behandelt er diese Frage im *Liber de natura et origine animae* [2]) und zwar ausschließlich von peripatetischen Gesichtspunkten aus.

Die Unsterblichkeitsbeweise, wie sie Plato im *Phaedrus* [3]) giebt, bemängelt er zunächst, nimmt sie aber nach mannigfachen Veränderungen und Richtigstellungen an [4]). Mit aller Schärfe tritt er gegen Alexander von Aphrodisias auf, der „allein unter den Philosophen es zugiebt, daß die vernünftige Seele zugleich mit dem Körper untergeht“ [5]). Dagegen billigt [6]) er die von den arabischen Peripatetikern Avicenna [7]) und Algazel beigebrachten Beweisgründe und verteidigt [8]) ihre Lehre gegenüber Einwürfen, die gegen sie von anderen gemacht worden. Als *error omnino absurdus et pessimus* dagegen bezeichnet er den Monopsychismus des Averroes, Abubaker und Avempace, da durch ihn die Unsterblichkeit der individuellen Seele negiert werde [9]). Bei der Lehre vom Intellect werden wir hierauf noch des Näheren einzugehen haben.

---

[1]) S. S. 20.

[2]) T. 2. c. 1—7. p. 197—206.

[3]) C. 24. p. 245.

[4]) De nat. et orig. an. t. 2. c. 1. p. 197 f.

[5]) A. a. O. c. 5. p. 202 b.

[6]) A. a. O. c. 2. p. 199 f. De an. l. III. t. 3. c. 13. p. 169b f.

[7]) Albert führt sowohl S. th. II. t. 13. q. 77. m. 5. p. 396 b f., wie De an. l. III. t. 2. c. 14. p. 147 f. 10 Beweise für die Unsterblichkeit der Seele an, die er auf Avicenna zurückführt. Indessen habe ich in seiner Darstellung — in Betracht kommt der *liber VI. naturalium.* V, 2. fol. 39r b ff. 4. fol. 43v b ff. — nur Beweis 2, 5, 6, 7, 10 (s. fol. 39r b f.) feststellen können.

[8]) De nat. et orig. an. t. 2. c. 3. p. 200b f.

[9]) A. a. O. c. 4. p. 202 a.

Albert schließt als Peripatetiker die Unzerstörbarkeit der vernünftigen Seele vor allem aus ihrer Unabhängigkeit vom Körper. Als Einwand könne hier geltend gemacht werden, daß die Seele als Entelechie des Körpers nicht von diesem trennbar ist. Sie ist allerdings seine Aktualität, führt Albert aus; da man aber drei verschiedene Stufen von Aktualität zu unterscheiden hat, so darf daraus noch nicht geschlossen werden, daß die Seele zugleich mit dem Körper untergeht. Die erste Stufe von Aktualität ist körperlich und im Körper, wie z. B. die vegetative Seele in den Pflanzen, die sinnliche in den Tieren. Die zweite Aktualität ist nicht körperlicher Natur, wohl aber hat sie ihr Sein im Körper und vom Körper, wie z. B. die Sehkraft auf der Harmonie des Auges beruht, ohne daß sie deshalb selbst körperlich ist. Die dritte Stufe dagegen ist unkörperlich und hat ihr Sein zwar im Körper, aber weder vom Körper, noch von irgend einem materiellen Prinzip. Diese Stufe der Aktualität besitzt die vernünftige Seele. Sie ist daher in jeder Beziehung frei und unabhängig vom Körper. Der Umstand, daß sie in ihm ihren Sitz hat, vermindert in nichts die Ursache ihrer Unzerstörbarkeit und Unsterblichkeit. Denn an sich ist sie ja stets von ihm getrennt; mag sie auch eine Zeit lang vom Schöpfer dem Körper angepaßt sein, um ihn zu regieren, so verhält sie sich doch zu ihm nach Aristoteles [1]), wie der Schiffer zum Fahrzeug, d. h. wie dieser seine Existenz nicht verliert, wenn er den Kahn verläßt, so lebt auch die Seele nach ihrer Trennung vom Körper weiter [2]).

Was den Grund für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele anlangt, so ist dieser in der Beschaffenheit ihrer vernünftigen Teile, genauer in der des *intellectus agens, possibilis* und *adeptus* zu suchen; denn, da der thätige und mögliche Intellekt unzerstörbar ist, so muß es notwendigerweise auch der erworbene sein, welcher im möglichen durch den thätigen entsteht,

[1]) Albert beruft sich mit Unrecht auf Aristoteles. Dieser sagt nur (De an. l. II. c. 1. p. 413 a 8): *ἔτι δὲ ἄδηλον εἰ οὕτως ἐντελέχεια τοῦ σώματος ἡ ψυχὴ ὥσπερ πλωτὴρ πλοίου.* Eine bestimmte Antwort auf diese Aporie giebt Aristoteles nicht; falls er sie gäbe, so würde sie gemäß dem, was er im Folgenden entwickelt, negativ lauten.

[2]) S. th. II. t. 12. q. 73. m. 2. p. 369a f.

wie Averroes lehrt [1]). Auf Alfarabi sich stützend, bemerkt noch Albert, daß alle Philosophen die Wurzel der Unsterblichkeit der Seele in den *intellectus adeptus* verlegen [2]).

In der Schrift *De natura et origine animae* [3]) giebt Albert acht verschiedene Beweise für die Unsterblichkeit der Seele. Sie sind meist dialektischen Charakters und suchen das zu Beweisende aus verschiedenen allgemein gebilligten Sätzen herzuleiten. Ihr Inhalt sei im Folgenden hier wiedergegeben:

1. Dasjenige ist seinem Wesen nach selbst von etwas getrennt, was seine wesentliche Thätigkeit unabhängig von diesem ausübt. Die vernünftige Seele verrichtet die ihr spezifische Funktion ohne den Körper; sie ist daher unabhängig von ihm und wird nicht durch die Zerstörung des Körpers zugleich selbst vernichtet.

2. Was aus sich selbst heraus Ursache seiner Handlungen und Thätigkeiten ist, hängt in seinem Sein von nichts ab. Die Seele aber bildet die zureichende Ursache ihrer intellektuellen Akte, insofern sie nicht zu ihnen gedrängt oder getrieben wird. Sie besitzt daher unabhängig vom Körper ihr Sein.

3. Der Satz: Was seiner Natur nach das Subjekt von Unzerstörbarem bildet, ist selbst unvernichtbar, wird in erkenntnistheoretischem Sinne verwendet. Die Universalien sind frei von jeglicher räumlichen und zeitlichen Beziehung. Da

---

[1]) Auf den „Commentator" kann Albert sich für die Unzerstörbarkeit des intellectus adeptus nicht mit Recht stützen, da die Auffassungen beider über dessen Wesen und Entstehen verschiedene sind. Vgl. Averroës, De an. III, 1. T. C. n. 5.: Et cum intellectus materialis, secundum quod perficitur per intellectum agentem tunc nos sumus copulati cum intellectu agente. Et ista dispositio dicitur adeptio et intellectus adeptus. Über sein Fortbestehen bemerkt er: Prima (pars) est ipse intellectus recipiens, secunda vero ipse agens. Tertia autem est intellectus adeptus (seu factus). Et horum trium duo quidem sunt aeterni, nempe agens et recipiens; tertius vero est partim generabilis, partim vero aeternus, d. h. insofern der erworbene Verstand aus der Verbindung des universellen Verstandes mit der individuellen menschlichen Seele resultiert, ist er sterblich wie diese; unvergänglich dagegen, da der universelle Verstand stets actualisiert ist, weil es intellectuell erkennende Menschen zu allen Zeiten giebt. Vgl. Renan, Averroës et l'Averroisme. p. 108. 110. Stöckl, a. a. O. II. S. 116 f. Vgl. unsere Ausführungen über die Lehre Alberts vom Intellekt.

[2]) S. th. II. t. 13. q. 57. m. 5. p. 397 a—b; t. 15. q. 93. m. 2. p. 448 b. De caus. l. II. t. 3. c. 9. p. 646 a.

[3]) T. 2. c. 6. p. 203—206.

sie ihren Sitz im Intellekt haben, so muß auch diesem ewige Fortdauer eigen sein.

4. Zu Grunde liegt der physikalische Satz, daß dasjenige, was einen Körper lenkt und leitet, ohne daß es diese Fähigkeit von ihm selbst erhalten hat, in seinem Sein von dem, was es lenkt, getrennt ist [1]). Für die Richtigkeit dieses Gedankens verweist Albert noch auf den Schiffer und den Reiter, die von dem, was sie lenken, dem Fahrzeug bezw. dem Pferde, ein gesondertes Sein haben, auf den Präfekten, der von der von ihm verwalteten Provinz selbst getrennt ist [2]). In dieser Weise lenkt die Seele den Körper stets mit ihren intellektuellen Kräften [3]).

---

[1]) Albert legt hier die platonische Auffassung über die Verbindung von Leib und Seele zu Grunde, der gemäß die intellektuelle Seele dem Körper lediglich als dessen bewegendes Prinzip innewohnt. Wie wir sehen, ist er sich hier des Gegensatzes, welcher in dieser Beziehung zwischen der platonischen und der aristotelischen Anschauung besteht, trotzdem er letztere gegenüber jener sonst verteidigt (s. S 17 f.), nicht bewußt. Dieser Widerspruch dürfte auf das Mißverständnis, auf welches wir bereits S. 43. Anm. 1. aufmerksam gemacht haben, zurückzuführen sein. Daß die Ansicht Platos, der Seele und Leib nur per contactum virtutis, nur dynamisch vereinigt sein läßt, mit der des Aristoteles, der sie als Form und Materie bestimmt und somit zur Wesenseinheit verbindet, unverträglich ist, hat mit größerer Schärfe Thomas erkannt; er verwirft die Auffassung Platos gerade unter Berücksichtigung der von seinem Lehrer obiger Erörterung zu Grunde gelegten These. S Stöckl, a. a. O. Bd. II. S. 607 ff.

[2]) Der oben erwähnten, sowie ähnlicher Beispiele bedienten sich die mittelalterlichen Platoniker mit Vorliebe, um ihre Ansicht über die Verbindung von Leib und Seele zu veranschaulichen. So finden wir dieselbe auch häufig mit dem Verhältnis, das zwischen dem Haus und seinem Bewohner, dem Bekleideten und seinem Gewande, dem Arbeiter und seinem Instrument besteht, verglichen. S. Werner, Wilhelms v. Auvergne Verhältnis zu den Platonikern des 12. Jahrh. Sitzgs.-Ber. d. Wiener Akad. d. Wissensch. phil.-hist. Cl. 1873 Bd. 74. S. 128 f. Dieterici, Die Anthropologie der Araber im 10. Jahrh. n. Chr. S. 5 ff.

[3]) Gemäß dem Unterschiede, der zwischen factio und actio nach Analogie des aristotelischen ποιεῖν und πράττειν besteht, (factio est operatio in subiectam materiam exteriorem, actio est virtutis naturalis secundum se ipsam actio sine materia exteriori. Eth. l. I. t. 3. c. 5. p. 21a, nach Arist. Eth. magn. I, 35. p. 1197 a 3. Eth. Nic. X, 8. p. 1178 b 21) unterscheidet Albert De nat. et orig. an. a. a. O. p. 204b unter den praktischen Fähigkeiten zwischen dem technischen Verstande (ratio recta factivorum sicut in artibus mechanicis) und dem sittlichen Urteil (ratio recta in prudentialibus agibilibus per nos, in quibus gubernatur in honestis). Bei den theoretischen Fähigkeiten scheidet er zwischen discursivem

Da sie diese indessen nicht vom Körper erhält, so ist sie auch in ihrem Sein unabhängig von ihm.

5. Albert geht hier von dem metaphysischen Satze aus, daß dasjenige, dessen Form in irgend einer Beziehung das Gepräge *(sigillum)* von getrennten Intelligenzen trägt, in seinem Wesen vom Körper getrennt ist, und verbindet dies mit dem im dritten Beweis Entwickelten. Jenes Abzeichen nämlich, führt er hier aus, besitzt die Seele, insofern ihr die Fähigkeit eigen ist, die Universalien aufzunehmen. Da dies aber sonst nur den Intelligenzen eigentümlich ist, so muß die Seele ihrem Wesen nach vom Körper getrennt sein.

6. Albert schließt hier aus einem ethischen Gesichtspunkte auf ihre Unsterblichkeit. Gemäß dem Satze: *Quidquid recipitur, recipitur in modum recipientis* geht er von dem Gedanken aus, daß das Begehrte eine ihm entsprechende begehrende Fähigkeit voraussetzt. Zum Wesen des sittlichen Gutes gehört es nun, daß es um seiner selbst willen begehrt wird. Wäre die Seele abhängig vom Körper, so müßte auch ihr Begehren sich nach diesem richten, d. h. sich nur auf das sinnlich Begehrenswerte, das Nützliche oder Angenehme, erstrecken. Es würde alsdann die Thatsache, daß die Menschen nach gewissen Gütern, wie nach den religiösen, um ihrer selbst willen streben, unerklärbar sein, wenn man nicht annimmt, daß die Seele immateriell ist [1]).

---

und intuitivem Denken. Ersteres richtet sich auf die Naturwissenschaft und auf die Erkenntnis der höchsten Ursachen, die Metaphysik; unter letzterem ist die Kenntnis der Denkprinzipien verstanden.

[1]) Albert fügt diesem Beweis folgende historisch merkwürdige Bemerkung bei: confirmatur autem haec ratio per alia, quae sumuntur a dictis Socratis et Hermetis Trismegisti, cuius avus fuit Prometheus, praecipuus philosophus, atque primam scientiam philosophandi acceperunt Stoici: Huius enim philosophiae Prometheus dicitur pater fuisse. Sent. l. I. d. 3. a. 18. p. 69a äußert er sich hinsichtlich der Persönlichkeit des Hermes Trismegistus erheblich zurückhaltender. Es handelt sich a. a. O. um die Frage, ob auch die Philosophen die göttliche Trinität erkannt hätten. Als argumentum pro wird eine Bemerkung des Hermes Tr. citiert: Monas gignit monadem et in se suum reflectit ardorem (a. a. O. p. 68 a). Albert giebt in der solutio die quellengeschichtlich nicht uninteressante Antwort: dicendum, quod nescio, quis fuit ille Trismegistus et credo, quod liber confictus est; omnia enim quae dicitur dixisse Trismegistus, inveni in quodam libro

7. Der siebente Beweis stellt eine Variation des fünften dar. Albert geht von dem Grundsatz aus, daß dasjenige, dessen spezifische Thätigkeit mit der Gottes und der Engel übereinstimmt, vom Körper nicht abhängig sein kann. Eine solche Übereinstimmung liegt aber vor, indem der Seele auch die geistigste und göttlichste Art des Erkennens eigen ist, nämlich das von der Materie Getrennte einzusehen. Hieraus ergiebt sich die Unabhängigkeit der Seele vom Körper.

8. Der achte Beweis trägt metaphysischen Charakter. Aus dem total verderbten Text kann nur Folgendes mit einiger Sicherheit entnommen werden: Den Ausgangspunkt bildet die Voraussetzung, daß alles dasjenige, was etwas als das seiner Natur nach Beste besitzt, zur selben Gattung gehört oder mindestens in analogem Verhältnis unter einander steht. Gott, die Engel und Menschen besitzen die *felicitas contemplativa,* die in der Beschauung bestehende Glückseligkeit. Eine Analogie, welche aber zwischen Gott und dem Menschen besteht, kann sich nur auf eine unvergängliche und darum von der Materie unabhängige Thätigkeit beziehen.

Der Zustand der Seele nach dem Tode.

Albert sucht uns in *De natura et origine animae* ein Bild zu entwerfen, wie wir uns das Fortleben der Seele nach ihrer Trennung vom Körper zu denken haben. Wie gewöhnlich geht er auch hier in historisch-kritischer Weise vor und entwickelt zunächst, wie die früheren Denker sich dieses vorstellten [1]). Er erwähnt, daß Socrates [2]), Plato [3]), Speusippus und die ganze ältere Academie, sowie die Brahmanen

magistri Alani qui confectus est de quibusdam propositionibus generalibus et supponitur commentum eorundem. Si tamen philosophus fuit ante incarnationem et non didicit in libris Veteris Testamenti nec per revelationem, tunc dico, quod loquitur de uno Deo generante, id est, producente suum intellectum in mundo et omnia quae fecit diligente propter seipsum.

[1]) T. 2. c. 7. p. 206b.

[2]) Albert hält den in den Dialogen Platos auftretenden Socrates für den historischen.

[3]) Vgl. Zeller a. a. O. II, 1. S. 839 f.

die Seelen der Menschen nach dem Tode zu ihrem Ausgangspunkt, den Sternen, zurückkehren lassen, ferner die Seelenwanderungslehre des Pythagoras und Plato. Andere wiederum lehrten, bemerkt Albert ferner, daß aus allen Seelen nichts übrig bleibt, als das Licht der ersten Intelligenz. Diesen Weg haben Abubaker, Averroës und einige andere arabische Philosophen eingeschlagen. Avicenna und Algazel lassen die Seele zum Licht des thätigen Intellektes zurückkehren. Von diesem her strömen ihr dann die intelligibelen Formen in reichstem Maße zu; und dies ist ihre höchste Wonne und Glückseligkeit. Was die Ansicht des Isaak Israëli anlangt, so giebt Albert die seltsame historische Angabe, daß dieser den ältesten „Epikureern" Hesiod und Cecinna folgen soll. Nach Isaak weilt die Seele der Gerechten auf dem obersten Weltkreise und erfreut sich am Psalmengesang; die Seelen der Bösen dagegen sind nach einem düsteren Ort verdammt, wo sie durch Feuersqualen gepeinigt werden [1]). Zum Schluß erwähnt er noch eine ziemlich unklare *opinio novella*, nach der nur diejenigen Seelen, die sich zum Körper, wie das Bewegende dem Bewegtem gegenüber, verhalten haben, nach dem Tode fortdauern [2]).

Ohne daß wir selbst auf die historische Richtigkeit des Entwickelten näher eingehen, sei bemerkt, daß Albert die verschiedenen Ansichten auf das eingehendste kritisiert [3]). Auch mit Avicenna und Algazel stimmt er nicht ganz überein. Diese lehren nämlich, daß, wenn die Seele vom Körper getrennt ist, der intellectus possibilis die Formen unmittelbar von dem Licht des göttlichen thätigen Intellektes empfängt, und eliminieren somit den intellectus agens [4]). Am annehmbarsten erscheint ihm noch die Ansicht des Isaak Israëli [5]).

Albert entwickelt sodann in der platonischen Art der späteren Peripatetiker seine eigene Meinung. Was Aristo-

---

[1]) A. a. O. Vgl. hierzu S. th. II. t. 13. q. 77. p. 397 b.

[2]) De nat. et orig. an. t. 2. c. 12. p. 211 b f. Jedenfalls war dies eine ketzerische Lehre zur Zeit Alberts.

[3]) A. a. O. c. 7—12. p. 206 b—212 a.

[4]) A. a. O. c. 10. p. 209 b f.

[5]) A. a. O. c. 11. p. 210 b f.

teles anlangt, so war dieser nämlich in seinen Anschauungen selbst im Unklaren[1]); die arabischen Peripatetiker haben sich, freilich mit Hineinziehung neuplatonischer Gedanken, mit dem Gegenstande näher beschäftigt. Wir behandeln ihn schon hier, da nicht rein neuplatonische Gesichtspunkte vorliegen, sondern das Aristotelische durch das Neuplatonische lediglich erweitert und vertieft ist. — Eine Bethätigung des vegetativen und sinnlichen Vermögens nach der Trennung der Seele vom Körper stellt Albert in Abrede. Die Seele nimmt keine Speise zu sich, weder Nectar, noch Ambrosia, wie die „Epikureer" wollen. Die niederen Vermögen sind in der Seele auch dann wohl vorhanden, nur üben sie ihre Funktion nicht mehr aus, da diese an die körperlichen Organe, welche die Seele nicht mehr besitzt, gebunden ist. Sie stehen dann unter der Actualität des Intellektes. Denn auch nach ihrer Trennung vom Körper besitzt die Seele den intellectus agens und possibilis; durch das Licht des thätigen werden die abstrahierten Formen dem möglichen zugeführt. So lange die Seele mit dem Körper vereinigt war, konnte die Abstraktion nur mit Hilfe der Sinne und der imaginatio erfolgen; jetzt aber vermag der Intellekt, führt er in Berufung auf Theophrast aus, nachdem jede Verdüsterung von ihm gewichen ist, durch das Licht der Intelligenzen gestärkt, das Allgemeine aus sich heraus ohne Hülfsmittel von den Dingen selbst, wie einst von dem Phantasma her, zu abstrahieren[2]). Von dem Gefühl göttlichen Entzückens, das schon die Seele auf Erden bei intuitiven Erkenntnissen (secundum simplices intellectus) verspürt, insofern sie hierbei von ihrer sinnlichen Thätigkeit völlig abgelenkt ist, wird sie nach der Trennung vom Körper bis in ihr Innerstes erfüllt. In diesem Zustand des Glückes und der Wonne verbleibt sie; nur der Intellekt ist thätig, nirgends stößt er bei der ihm eigentümlichen Beschäftigung auf irgend welchen Widerstand. So strömt denn die Seele in dieser ihrer Thätigkeit über

[1]) Vgl. Zeller, a. a. O. II, 2 [3]. S. 602 f. Die Unsterblichkeitslehre des Aristoteles behandelt Schrader, Jhrb. f. Philol. Bd. 81/82. 1860.

[2]) A. a. O. c 16. p. 216a. Vgl. a. a. O. c. 13. p. 212a ff. S. th. II. a. a. O.

vor Entzücken und kein Mißton tritt jemals ihrer Freude entgegen [1]).

Bei anderer Gelegenheit bemerkt Albert, daß der Mensch nach dem Tode durch die nämlichen Erkenntnisbilder erkennt, wie die getrennten Intelligenzen oder die Engel [2]). Daß die Seele dann noch in irgend welcher Weise abstrahierend thätig ist, wird demnach von ihm hier entschieden in Abrede gestellt. Die Species nämlich, durch welche die Engel erkennen, sind seiner Ansicht nach weder als particulär, noch als universell zu bezeichnen; denn es handelt sich hier gar nicht um die von den Dingen her abstrahierte Species, die als species sensibilis particulären, als species intelligibilis aber universellen Charakter trägt, sondern vielmehr um die Abbilder der in der Natur wirkenden Ursachen, um die Keimformen, welche Gott in die Natur gelegt hat, und die in ihr jegliches Geschehen hervorbringen. Diese sind weder particulär, weil eine jede nicht nur die Form eines einzigen Gegenstandes, sondern einer Gesamtheit von Dingen bildet, noch aber auch universell, da sie im Geiste der Gottheit, des Engels und der vom Körper geschiedenen Menschenseele immer nur einmal vorhanden ist, ähnlich wie das Bild eines Kunstwerkes an und für sich nur einmal im Geiste des Künstlers existiert, dieser gleichwohl aber nach ihm eine ganze Reihe der nämlichen Kunstwerke schaffen kann [3]).

Diese Erklärung, durch welche Albert die Frage, wie der Mensch nach dem Tode erkennt, zu beantworten sucht, dürfte zunächst ziemlich unverständlich erscheinen, ja vielleicht als gänzlich sinnlos anmuten. Ein näheres Eingehen auf den Gedanken, der ihr zu Grunde liegt, läßt sie uns jedoch alsbald in anderem Lichte erscheinen. Wenn Albert die Ansicht vertritt, daß die Seele, nachdem sie sich vom Körper getrennt hat, durch diejenigen Species, welche die Urtypen alles Seienden darstellen, durch die *λόγοι σπερματικοί* oder die *rationes seminales* Augustins erkennt, so meint er damit, daß der Seele alsdann der Einblick in den Weltplan, in das Gesetz, nach dem das irdische

[1]) De nat. et orig. a. a. O.
[2]) S. de hom. q. 54. a 5. p. 263 b.
[3]) De quatt. coaev. t. 4. q. 24. a. 2. p. 89 a—91 a.

Geschehen sich vollzieht, und somit in den gesamten Lauf der Dinge gewährt ist, daß sie auf diese Weise auf demselben Wege, wie Gott und die Engel, von dem, was hienieden vor sich geht, genaueste Kunde hat. So aber aufgefaßt gewinnt dieser auf stoisch-augustinischen Anschauungen basierende Gedanke Alberts große Ähnlichkeit mit dem eines Laplace und Du Bois Reymond, welche von astronomisch-mathematischen Betrachtungen ausgehend sich eine Stufe des Naturerkennens denken, „auf welcher der ganze Weltvorgang auf eine mathematische Gleichung vorgestellt würde, durch ein unermeßliches System simultaner Differentialgleichungen, aus dem sich Ort, Bewegungsrichtung und Geschwindigkeit jedes Atoms im Weltall zu jeder Zeit ergäbe“ [1]).

Die drei Seelenstufen.

Die vegetative Seele.

Es wird nunmehr zu entwickeln sein, wie Albert die einzelnen Seelenteile des näheren behandelt, welchen Wirkungskreis er den einzelnen Specialkräften derselben anweist, und in welche Beziehung er sie untereinander setzt. Wir beginnen nach dem Vorbilde Alberts mit der Darstellung der vegetativen Seele.

In *De anima* und in der *Summa de homine* giebt er uns eine völlig in sich abgeschlossene Darstellung ihrer Funktionen. Die Grundlage seiner Entwicklung bildet das, was Aristoteles bezüglich des vegetativen Vermögens in *De anima* [2]) auseinandersetzt; doch geht Albert im Sinne seiner arabischen Vorbilder darüber hinaus. Er unterscheidet drei Kräfte der vegetativen Seele, die *potentia nutritiva, augmentativa* und *generativa* [3]).

---

[1]) Du Bois Reymond, Über die Grenzen des Naturerkennens, Die sieben Welträtsel. Leipzig, 1884. S. 13. cf. Laplace, Essay philosophique sur les Probabilites. Seconde Edition. Paris, 1814. p. 2 et suiv.

[2]) II, 4. p. 415a 14 ff.

[3]) S. de hom. q. 9. p. 59 b. Isag. in l. De an. V. c. 5. p. 39 b. In seinen Ausführungen über das Wesen der Pflanzenseele (De an. II, 4) sagt Aristoteles zwar, daß durch diese die Ernährung, das Wachstum und die Zeugung veranlaßt wird, erklärt aber nicht, daß die vegetative Seele drei dem entsprechende Kräfte besitzt. Er bemerkt in dieser Hinsicht nur, daß ein und dasselbe Vermögen ernährend und zeugend ist (De an. II, 4. p. 416 a

Das Ernährungsvermögen.

Das Wesen der *potentia nutritiva* bestimmt Albert in der *Summa de homine*[1]), indem er die Definition Avicennas annimmt und sie Wort für Wort interpretiert. Sie ist demnach diejenige Kraft der vegetativen Seele, „welche einen Körper aus demjenigen körperlichen Zustande, in dem er war, in einen solchen verwandelt, daß er demjenigen Körper, in welchem er nunmehr ist, ähnlich wird, und ihn mit diesem vereinigt, insofern sie das von ihm Ausgeschiedene ersetzt“ [2]). In *De anima*[3]) bezeichnet er sie in Übereinstimmung mit voriger Erklärung als diejenige Kraft, „welche durch die Nahrung das Verlorene im belebten Körper ersetzt, um ihn in seinem Sein zu erhalten“.

Aus der weiteren Untersuchung, die naturgemäß wenig psychologischen Wert besitzt, seien nur einige Punkte herausgegriffen. Der Akt der Ernährung selbst stellt nach Albert nur eine einzige Bewegung in dem Ernährten dar; wohl aber gehen dieser verschiedene andere Bewegungen von seiten der Nahrung vorher, indem letztere durch „die Verdauungskraft“ *(vis digestiva)* aus dem entgegengesetzten Zustande verwandelt, den Gliedern ähnlich gemacht und durch die Wärme zur Ernährung der oberen Organe in reinerem Zustand *(purius)* emporgehoben, in

---

18 f.); die das Wachstum hervorbringende Kraft erscheint ihm nicht als etwas, was dem Ernähren parallel geht, sondern als der Ernährung untergeordnet (a. a. O. p. 416 b 11 f.). Den griechischen Peripatetikern sowohl, wie Alexander Aphrodisiensis (De an. Suppl. Arist. Vol. II. Pars 1. p. 29, 2 f.) und Themistius (De an. Comment. in Arist. Gr. Vol. V. Pars 3. p. 45, 29 f.), als auch den arabischen, so Avicenna (a. a. O. I, 4. fol. 7r b. Vgl. Carra de Vaux, a. a. O. p. 208 s.) und Averroës (De an. T. C. II, 1. n. 34.) erscheinen jene Fähigkeiten als die drei Kräfte der vegetativen Seele. Avicenna bemerkt in seiner Psychologie (herausgegeben und übersetzt von Landauer. Zeitschr. der deutsch. morgenländ. Gesellschaft. Bd. 29. S. 385): „Die ernährende Kraft ist gleichsam der Anfang, die zeugende das Ende, die Kraft des Wachstums die Vermittlerin, die das Ende mit dem Anfang verbindet.“ Albert schließt sich speziell Avicenna an.

[1]) A. a. O. a. 1. p. 59 b f.

[2]) Nach Avic. a. a. O.: anima autem vegetabilis habet tres vires, unam nutritivam, quae est vis convertens corpus a corporeitate, in qua erat, in similitudinem corporis, in quo est, et unit ei per restitutionem ejus, quod solutum est ex illo.

[3]) L. II. t. 2. c. 6. p. 65a.

dickerem *(grossius)* dagegen zur Ernährung der unteren herabgedrückt wird [1]). Überhaupt übt die „natürliche Wärme" *(calor naturalis)* in dem ganzen Prozeß der Ernährung den größten Einfluß aus. Sie bethätigt sich hier als *calor digestivus, caelestis* und *animalis.* Der *calor digestivus* ist von der Natur des Feuers; er zieht das ihm selbst verwandte Feine, Geistartige, Süße und Feuchte an sich und zerteilt das Heterogene, das Dicke, Erdige und Wässrige. Als *calor caelestis* wird dagegen diejenige Wärme bezeichnet, welche der dem Körper einverleibten Speise eigen ist, insbesondere, insofern sie die ihr immanente Wärme von der Sonne erhalten hat [2]). Der von der Seele selbst ausgehende *calor animalis* verändert das Aufgenommene und giebt ihm die Form des Fleisches und der Knochen. Der im Körper befindlichen Kälte dagegen kommt nur sekundäre Bedeutung zu; sie macht das Feuchte gerinnen und hat die Fähigkeit, gewisse Glieder zusammenzuhalten. Außerdem kommen noch im Körper zwei passive Kräfte, das Feuchte und Trockene, in Betracht, deren Aufgabe Albert in gewöhnlicher Weise auseinandersetzt [3]).

In anderem Zusammenhang [4]) zerlegt er ebenso wie Avicenna [5]) und wie die jüdischen Philosophen Josef ibn Zadik [6]) und Abraham ibn David [7]) das Ernährungsvermögen in vier Einzelkräfte. Es sind dies die *vis attractiva,* welche die Nahrung herbeizieht, außer dieser insbesondere für die Pflanzen wichtigen Kraft die schon erwähnte *vis digestiva,* ferner die *vis retentiva,* die von der bereits digerierten Speise das, was für die Ernährung des Organismus geeignet ist, zurückbehält, und die *vis expulsiva,* welche das Unbrauchbare aus dem Körper ausscheidet. Diese Einteilung ist auf Hippokrates zurückzuführen. Indessen dienten nach diesem die erwähnten vier Kräfte nicht

[1]) S. de hom. q. 10. a. 2. p. 63a.

[2]) Wie es z. B. bei den Früchten und dem Getreide der Fall ist.

[3]) A. a. O. q. 12. p. 68b f.

[4]) Isag. a. a. O.

[5]) Landauer, Psychol. des Ibn Sina. a. a. O. S. 386.

[6]) Microcosmus p. 25. Vgl. Doctor, Die Philosophie des Josef (ibn) Zaddik. Beitr. z. Gesch. der Philos. d. M.-A. II, 2. S. 30.

[7]) Emuna rama I, 6. Deutsch S. 25.

nur dem Ernährungs-, sondern auch dem Erhaltungs- und Zeugungsvermögen [1]).

Das Wachstumsvermögen.

Was die *vis augmentativa* anlangt, so nimmt Albert in der *Summa de homine* [2]) gleichfalls die Definition Avicennas [3]) an: sie „ist diejenige Kraft, welche den Körper, in welchem sie ist, durch denjenigen vermehrt, welchen sie selbst jenem vermehrten in allen seinen Dimensionen, die da Länge, Breite und Dicke sind, in proportionalem Verhältnis assimiliert, um den Gegenstand zur Vollendung zu führen." Genau genommen ist sie nur den Lebewesen eigen, in weiterem Sinne dagegen kann unter ihr jede thätige Kraft verstanden werden, welche die zu ihr in Beziehung gebrachten Substanzen verzehrt und dadurch ihren Träger vermehrt, wie man z. B. auch von einer Vermehrung des Feuers reden kann [4]). Bei den Lebewesen wird das Auf-

[1]) Mitgeteilt durch Schahrastani (übers. von Haarbrücker, II. S. 149). Die arabische Schule der lauteren Brüder sah von jeder Unterordnung ab und legte der Pflanzenseele sieben Kräfte bei, nämlich die anziehende, festhaltende, verdauende, ausscheidende, ferner die nährende, Wachstum bewirkende und formbildende (Dieterici, Microcosmus S. 71. Logik und Psychologie S. 118. Anthropologie S. 67. Weltseele S. 20). Anderwärts (Anthropologie S. 4. 12. 13) wird von acht Kräften gesprochen; zu den erwähnten sieben Kräften kommt hier noch die zeugende hinzu, die dem Mutterschoß speziell eigen, also ihrer Ansicht nach der Pflanze noch nicht zukommen soll. Bemerkt sei, daß Avencebrol die Thätigkeiten der vegetativen Seele im vegetare und generare sah; das generare besteht nach ihm im generare und mutare, das vegetare im attrahere und pulsare (Fons vitae ed. Baeumker. Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A. I, 2—4. p. 184 u. 185. Von einer festhaltenden Kraft spricht er p. 185, 18). Kurz vor dieser Ausführung (181, 14) spricht er von einem motus crescendi et alendi et generandi in vegetabilibus. Vgl. hierzu Doctor, a. a. O. S. 31. Maimonides stellte hingegen das Ernährungsvermögen obenan und läßt es sieben Kräfte umfassen, nämlich die vier dienenden des Hippokrates, ferner das Wachstums- und Zeugungsvermögen und ein solches, welches die Scheidung der Säfte in nährende und auszustoßende bewirkt. Vgl. David Rosin, Die Ethik des Maimonides. Jahresber. d. jüd.-theol. Seminars „Fränkelstiftung". Breslau, 1876. S. 48.

[2]) Q. 13. a. 2. p. 70b.

[3]) L. VI. naturalium a. a. O.: . . . aliam augmentativam, quae est vis augens corpus, in quo est, ex corpore, quod ipsa assimilat illi augmento (lies augmentato) proportionabili in omnibus dimensionibus suis, quae sunt longitudo, latitudo et spissitudo, ut perducat rem ad perfectionem (S. de hom. a. a. O. p. 69b).

[4]) A. a. O. a. 1. p. 69a f.

hören des Vermehrungsprozesses durch drei Momente hervorgerufen: Einmal ist sie durch die in den „Urgliedern“ *(membra radicalia)* [1]) vorhandene natürliche Wärme begrenzt, ferner können die membra radicalia selbst nur bis zu einem gewissen Grade vergrößert werden, und endlich kommt hierbei das Verhältnis des Beweglichen zum Bewegenden d. h. des Organs zu der in ihm befindlichen seelischen Kraft in Betracht [2]). Was die Verschiedenheit der Intensität der Vermehrung anlangt, so führt Albert in Berufung auf Avicenna [3]) aus, daß diese beim organischen Körper in einem der Größe seiner einzelnen Teile proportionierten Verhältnis erfolgt [4]).

Das Zeugungsvermögen. Ursprung und Entstehung der Seele.

Auch die *vis generativa* definiert unser Scholastiker mit Avicenna [5]); sie ist demnach „diejenige Kraft, welche von dem Körper, in dem sie sich befindet, einen der Potenz nach ihm ähnlichen Teil empfängt, in diesem durch Heranziehung anderer Körper, die sie ihm assimiliert, das Erzeugt- und Vermischtwerden hervorruft und jenen Teil in Wirklichkeit dem ursprünglichen Körper ähnlich macht.“ Sie bildet das Ziel der vegetativen Seele; denn die *vis nutritiva* bezieht sich nur auf die Wiederherstellung der Materie des Individuums, die *vis augmentativa* führt zur Vollendung der Quantität des Körpers, die *vis generativa* aber bezieht sich allein auf die Erhaltung der Formen (in dem Erzeugten) und der Art [6]).

Bei dieser hat man des Näheren zwei verschiedene, zeitlich stets nacheinander wirkende Kräfte zu unterscheiden. Die Fähigkeit, welche früher thätig ist, hat im Zeugenden und zwar

---

[1]) Es sind diejenigen Glieder, welche nicht ersetzt werden können, gemeint. S. a. a. O. q. 11. a. 5. p. 67f.

[2]) A. a. O. q. 14. a. 4. p. 74b.

[3]) A. a. O. I, 1. fol. 9r a.

[4]) S. de hom. q. 15. a. 2. p. 76b.

[5]) S. a. a. O.: . . . tertiam generativam, quae est accipiens de corpore, in quo est, partem illi similem in potentia et operatur in ea per attractionem aliorum corporum, quae illi assimilat, generari et commisceri, et convertit eam in similitudinem ipsius in effectu (S. de hom. q. 16. a. 1. p. 78a).

[6]) S. de hom. a. a. O. a. 5. p. 89a.

bei Menschen und Tieren in speziellen Organen, bei den Pflanzen im ganzen Körper ihren Sitz. Sie ist das Fortpflanzungs- und Zeugungsvermögen im eigentlichen Sinne. Ihre Aufgabe bildet das *descindere semen*. Dies besteht im Sondern der für die Herstellung der Samenflüssigkeit erforderlichen Säfte aus den zur Ernährung und zum Wachstum verwendeten Stoffen, in der weiteren Präparation dieser aus der Nahrung gewonnenen Ausscheidung zum Samen, ferner hat sie letzterem die *virtus formativa* einzuflößen. Bei den Tieren bewirkt die erste der beiden Kräfte noch die Ejektion des Samens. Nur sie kann als Vermögen der Seele gelten; denn die zweite, die eben erwähnte gestaltende oder formende Kraft, hat ihren Sitz nicht im Körper des Zeugenden, sondern im Samen; sie ist die Ursache des fötalen Entwicklungsprozesses [1]).

Über die Samenbildung, die Zeugung und somit über die Funktionen der ersten Kraft der *vis generativa* handelt Albert in ausführlichster Weise in *De animalibus* [2]). Das Fundament seiner Erörterungen bilden auch hier die betreffenden aristotelischen Untersuchungen. Wo er über diese hinausgeht, bezieht er sich auf seine arabischen Lehrer. Ferner werden Hippokrates, Galen und Constantinus Africanus [3]) häufig zitiert. Die genauere Kenntnis der Ansichten der beiden großen Ärzte des Altertums verdankt er den Übersetzungen, die Constantinus aus dem Arabischen angefertigt hatte [4]). Die über den Samen

---

[1]) De an. l. II. t. 2. c. 7. p. 66b. S. de hom. q. 16. a. 2. p. 79a u. b.

[2]) L. V. (De generatione animalium in communi). t. 1. (De coitus eorum diversitate). t. 2. (In quo declaratur in quo tempore animalia spermatizant et de formatione partus eorum). L. VI. (De natura et anatomia et generatione ovorum). L. IX. (De principiis et origine generationis hominis). L. X. (De impedimentis generationis).

[3]) Albert zitiert als Schriften des Constantinus „Cassianensis" *Pantegni* (De animal. l. XXII. t. 1. c. 2. p. 576a), *De coitu* (a. a. O. c. 1. p. 575a; c. 3. p. 576a) und *De causa membrorum*. In einem Artikel über „Constantinus Africanus und seine arabischen Quellen" (Archiv f. pathol. Anatomie und Physiologie, herausg. von Virchow. Bd. 37. S. 351 ff.) stellt Steinschneider die Resultate der bisherigen Untersuchungen über die Schriften Constantins zusammen; *De causa membrorum* wird hier nicht erwähnt.

[4]) Hippokrates wird von Albert gelegentlich ausdrücklich nach Constantin zitiert; so s. B. *De animal.* a. a. O. c. 3. p. 576a.

und die Zeugung speziell handelnden Ausführungen sind naturgemäß rein physiologischen Inhaltes; ihre Darstellung fällt daher aus dem Rahmen unserer psychologischen Abhandlung. Dahingegen haben wir uns mit den Erörterungen Alberts über den Ursprung, den Sitz und die Funktionen der zweiten Kraft der *vis generativa*, der *virtus formativa*, näher zu beschäftigen. Die über das Wesen dieser Fähigkeit handelnden Entwicklungen interessieren uns, weil deren Thätigkeit nicht nur der Körper, sondern bei Pflanzen und Tieren auch die Seele selbst ihr Dasein verdankt.

Zunächst sei auf die Untersuchungen Alberts über die Frage nach dem Ursprung und Sitz der gestaltenden Kraft eingegangen. Wie überall, wo es sich um wichtigere Probleme handelt, so knüpft er auch hier als Aristoteliker historisch-kritisch an die Leistungen seiner Vorgänger an. Er berichtet uns, es hätten „einige aus dem unerfahrenen Volke der Ärzte" gelehrt, daß das formende Prinzip außerhalb des Samens zu suchen sei [1]). Nach deren Ansicht werde der Embryo nämlich zum Zweck seiner Ernährung und Gestaltung von der Seele der Mutter bewegt und zwar in der Weise, wie es die Pflanzen zum gleichen Zweck durch die Kraft des Himmels und der Erde würden. Ist später die Seele eingegossen, so übernehme diese dann die bis dahin von der mütterlichen Seele ausgeführten Funktionen. — Von dem aristotelischen Grundgedanken ausgehend, daß Veränderung und überhaupt Bewegung nur auf Grund einer Berührung zwischen Bewegendem und Bewegten möglich ist, weist Albert mit seinem Lehrer [2]) darauf hin, daß etwas, was sich außerhalb des Samens befindet, diesen nur dann verändern kann, wenn es das im Samen selbst Befindliche berührt, was im vorliegenden Fall unmöglich ist. Über Aristoteles hinausgehend macht unser Philosoph weiter geltend, daß das von Natur aus Bewegte, wenn kein Medium vorhanden ist, mit dem seiner Natur nach Bewegten verbunden

[1]) Von Aristoteles wird diese Ansicht zwar als (allerdings verfehlte) Lösungsmöglichkeit in De gen. an. II, 1. p 733 b 32 f. erwähnt, aber nicht gesagt, daß sie jemals vertreten worden ist.

[2]) De gen. an. a. a. O. p. 734 a 2 ff.

sein müsse, wie es die Natur mit dem sei, dessen Kraft und Form sie bilde. Wäre die Seele der Mutter wirklich die Ursache all' der im Embryo vor sich gehenden Veränderungen, so würde sie auch dessen Wesensprinzip darstellen, was ausgeschlossen ist. Wenn des näheren behauptet wird, daß bei den Pflanzen die Kraft des Himmels und der Erde die auf ihre Ernährung, ihr Wachstum und ihre Gestaltung hinzielenden Bewegungen hervorruft und in gleicher Weise die Seele der Mutter die nämlichen Bewegungen im Embryo veranlaßt, so sei auch dies hinfällig, da die himmlische Kraft überhaupt nur insofern einwirkt, als sie andere Kräfte erzeugt, die dann ihrerseits die der Materie immanenten Kräfte bewegen. Die Seele der Mutter könne daher keinesfalls als die Ursache der im Embryo stattfindenden Bewegungen angesehen werden [1]).

Im Anschluß an diese Untersuchung fragt Albert noch weiter, ob das thätige Prinzip, wenn es auch die Seele der Mutter nicht ist, nicht doch vielleicht ein Vermögen sein kann, das von dem Samen selbst getrennt auf ihn einwirkt. Aber auch diese Annahme stößt, wie weiter ausgeführt wird, auf eine Reihe von Schwierigkeiten. Es erübrigt sich, auf diese näher einzugehen, da unser Philosoph hier lediglich Ausführungen des Aristoteles wiederholt [2]). Indessen sei dem Leser nicht vorenthalten, daß Albert als Vertreter der Ansicht, die Entstehung und Bildung der Glieder erfolge durch Kräfte, die außerhalb derselben existieren, Homer nennt und ihn als „poeta philosophus ex viris fabulosis philosophiam contexens" charakterisiert [3]).

Er kommt sodann auf den Standpunkt, den Alexander von Aphrodisias einnahm, zu sprechen. Nicht dem Aristoteles, sondern dem Empedocles folgend habe dieser die Seele als etwas Stoffliches, nämlich als die Harmonie eines gemischten und complexionierten Körpers angesehn. Albert entwickelt sodann weiter, wie der Exeget sich die Seele als das Resultat

[1]) De animal. l. XVI. t. 1. c. 2. p. 450 a.
[2]) A. a. O. p. 450 b f. Vgl. Arist. De gen an. a. a. O. p. 734 a 6 ff.
[3]) A. a. O. p. 451 a.

einer eigenartigen, bestimmte mathematische Verhältnisse aufweisenden Mischung der Elementarqualitäten denkt [1]). Indes habe derselbe nicht der Ansicht zugestimmt, daß der Keim von einem außerhalb befindlichen Prinzip bewegt wird, weil er wohl erkannte, daß, wenn dies geschähe, die natürliche Form nicht induciert werden könnte. Seiner Auffassung nach würden die Elementarqualitäten durch die himmlischen Kräfte informiert [2]). Albert wendet sich in seiner Kritik gegen die materialistische Seelenauffassung Alexanders [3]) und stellt fest, daß, wenn seine Annahme richtig und die Seele somit das Produkt eines durch die Gestirne veranlaßten rein physischen Prozesses wäre, zur Zeugung nur das weibliche Wesen notwendig, das männliche, von dem in Wahrheit die Form herrühre, aber überflüssig sein würde [4]).

Andere Philosophen wieder halfen sich, wie weiter berichtet wird, in der Weise, daß sie den Samen von Anfang an belebt sein ließen [5]). Diese Theorie soll Sokrates vertreten haben und sollen ihm Plato und „die Stoiker" — gemeint sind mit letzteren natürlich die Neuplatoniker [6]) — gefolgt sein. Diese hätten angenommen, daß die Fähigkeiten sämtlicher Glieder, wenn auch „latent", so doch aktuell im Samen vorhanden seien. Um Mißverständnissen vorzubeugen, fügt Albert noch erläuternd hinzu, daß sie indessen den Ausdruck „Latenz" in etwas anderem

---

[1]) De anim. a. a. O. c. 3. p. 452 a. Nachdem Albert über Alexanders Standpunkt hinsichtlich des Ursprungs der Seele referiert hat, bemerkt er: Haec igitur est summa dictorum Alexandri, quae extrahitur ex his, quae dixit in libro suo quem *de materia et forma* conscripsit (a. a. O. p. 452 b). Die zitierte Schrift findet sich nicht unter den uns überlieferten oder dem Namen nach bekannten Abhandlungen des Aphrodisiers. Ob jener Liber de materia et forma von Alexander herrührt oder von Albert ihm mit Unrecht beigelegt wird und um was für eine Schrift es sich überhaupt handelt, muß dahingestellt bleiben. — Über Alexanders Auffassung des Seelenwesens handelt Albert außer a. a. O. insbesondere De an. l. III. t. 2. c. 4. p. 135 f. Vgl. Zeller, a. a. O. III, 1. 3. S. 794 ff.

[2]) De animal. a. a. O. p. 452 b.

[3]) A. a. O. p. 452 a f.

[4]) A. a. O. p. 453 a.

[5]) S. zum Folg. a. a. O. c. 5. p. 454 b f

[6]) Vgl. S. 11. Anm. 11.

Sinne als Anaxagoras verstanden hätten. Dieser habe nämlich angenommen, daß das Fleisch, das Blut und dergleichen im Samen „latent“ vorhanden sei, indem er hierbei von der Anschauung ausgegangen, daß überhaupt alles in allem nach der Art des Homogenen, aus dem das Heterogene gebildet wird, enthalten sei [1]). Jene hätten hingegen gelehrt, daß allerdings kein derartiger Teil im Samen vorhanden, daß ihm aber die Kräfte der dem Zeugenden eigentümlichen Seele sämtlich innewohnten und zwar nicht nach der Weise des Homogenen, sondern des Heterogenen. Und zwar sollten diese Fähigkeiten im Samen in der Weise existieren, daß sie außerhalb der Glieder bleiben, die sie bilden, und in ihnen ähnliche Kräfte erzeugen. Albert berichtet dann weiter, daß die im Samen befindlichen Kräfte nach der Lehre dieser Philosophen nicht von der Materie oder von dem Zeugenden herrühren, sondern daß getrennte Formen, nämlich die himmlischen Götter selbst es seien, welche sie als ihnen selbst ähnliche Formen der Materie des Samens gleich wie ein Siegel aufprägten.

Als Beleg dafür, daß Plato diese Anschauung vertreten, verweist er auf eine Stelle im *Timaeus*, die von ihm häufig zitiert wird, nämlich auf die Ansprache des Demiurgen an die von ihm geschaffenen Gottheiten [2]). Durch die Anrede: „Götter der Götter, deren Schöpfer und Vater ich bin“, die Plato dem obersten der Götter in den Mund legt, gebe er seinen Standpunkt klar zu erkennen; denn nur insofern könnten die Gestirngeister Götter der irdischen Götter d. h. der Menschen sein, als sie diesen ihre Formen aufprägten. In dem nämlichen Sinne sei es aufzufassen, wenn Plato den Demiurgen in seiner Rede fortfahren lasse: „Den Samen für diese (d. h. für die irdischen Götter, die Menschen) werde ich bereiten und Euch übergeben; dessen weitere Bildung aber möget Ihr ausführen“. Wenn der Same durch die Digestionen in der entsprechenden Weise hinreichend präpariert ist, so daß er die Form aufnehmen kann, führten die niederen Götter den an sie ergangenen Befehl aus und drückten der Materie der entstehenden Dinge ähnliche For-

[1]) Vgl. Zeller, a. a. O. I, 2 [5]. S. 980 f.

[2]) Tim. 41 A und C.

men auf. So stiegen auch die Seelen vom Himmel in die Körper herab. Zu dieser Ansicht habe sich Plato deshalb bekannt, weil die Wärme nicht, insofern sie Wärme des Feuers ist, sondern vielmehr, insofern sie durch das Licht des Himmels informiert ist, etwas Lebendes zu eduzieren vermag. Da sich ferner in jeder Fähigkeit der Seele die Lebenskraft offenbart, alle Lebenskraft aber notwendigerweise von dem ausgeht, was die Quelle des Lebens ist, so könne als Ursprung des Lebens nur der Beweger des Himmels und die himmlischen Kräfte angesehen werden. Nachdem Albert den platonischen Standpunkt in der angegebenen Weise dargestellt, fährt er fort: „Daher lösen alle Sokratiker die oben angeführten Schwierigkeiten, indem sie sagen, daß die gestaltenden Kräfte außerhalb des Samens sich befinden und ihrem Ursprung nach himmlisch sind". Da es für unsern Philosophen gewiß ist, daß Plato dieser Ansicht gewesen, so erscheint es ihm als selbstverständlich, daß Sokrates und „die Sokratiker" oder „die Stoiker", also die Neuplatoniker sich in gleichem Sinne ausgesprochen haben. Dieser eigenartige Schluß ist für sein wissenschaftliches Verfahren höchst charakteristisch. Hören wir, inwieweit seine Auffassung Anspruch auf historische Richtigkeit hat.

Den historischen Sokrates pflegt er von dem in den platonischen Dialogen auftretenden nicht zu unterscheiden. Indessen sprach sich nach Xenophons Bericht[1]) Sokrates thatsächlich dahin aus, daß, wie der Leib aus Teilen des Weltganzen zusammengesetzt sei, auch die Vernunft und die Seele aus der Vernunft der Welt — als solche faßte er nämlich den zweckmäßigen Zusammenhang des Weltalls auf — herstammen müsse. Wenn er somit die Menschenseele von außen her in den Körper eintreten ließ, so ist damit doch nicht gesagt, daß er bezüglich

[1]) S. Mem. I, 4, 8 und § 17: *κατάμαθε ὅτι καὶ ὁ σὸς νοῦς ἐνὼν τὸ σὸν σῶμα ὅπως βούλεται μεταχειρίζεται, οἴεσθαι οὖν χρὴ καὶ τὴν ἐν τῷ παντὶ φρόνησιν τὰ πάντα ὅπως ἂν αὐτῇ ἡδὺ ᾖ οὕτω τίθεσθαι. καὶ μή, τὸ σὸν μὲν ὄμμα δύνασθαι ἐπὶ πολλὰ στάδια ἐξικνεῖσθαι, τὸν δὲ τοῦ θεοῦ ὀφθαλμὸν ἀδύνατον εἶναι ἅμα πάντα ὁρᾶν. μηδὲ, τὴν σὴν μὲν ψυχὴν καὶ περὶ τῶν ἐνθάδε καὶ περὶ τῶν ἐν Αἰγύπτῳ καὶ Σικελίᾳ δύνασθαι φροντίζειν, τὴν δὲ τοῦ θεοῦ φρόνησιν μὴ ἱκανὴν εἶναι ἅμα πάντων ἐπιμελεῖσθαι.* Vgl. Zeller, a. a. O. II, 1[4]. S. 174. 177.

der Tier- oder gar der Pflanzenseele der gleichen Ansicht war. Ähnlich liegen die Dinge bei Plato. Wie er im *Timaeus* an jener Stelle, auf die Albert sich bezieht, berichtet, befahl der Demiurg den gewordenen Göttern, die sterblichen Wesen zu schaffen. Indessen sollten diese nur den menschlichen Leib und den sterblichen Teil der Seele schaffen; denn ihren unsterblichen Teil bereitete er selbst und zwar in demselben Gefäß, wie früher die Weltseele. Sehen wir von dem, was an dieser Darstellung offenbar mythisch ist, ab, so ergiebt sich nur, daß nach Plato wie nach Sokrates das Wesen der menschlichen Seele in Hinsicht auf ihren wesentlichen Teil dasselbe wie das der Weltseele ist [1]; indessen soll doch nur ihr sterblicher Teil von den himmlischen Kräften herstammen. Ist Albert insofern ungenau, so hat er doch hingegen Recht, als er annimmt, daß nach Plato die Gestirngeister die Seelen der Pflanzen und Tiere bilden [2]. Auch Averroës berichtet, daß diese Ansicht Plato beigelegt wird [3]. Dagegen geht unser Philosoph natürlich zu weit, wenn er anderwärts ohne irgendwelche Einschränkung be-

---

[1]) S. Tim. 41 D. Phileb. 30 A: *Πόθεν, ὦ φίλε Πρώταρχε, λαβόν, εἴπερ μὴ τό γε τοῦ παντὸς σῶμα ἔμψυχον ὂν ἐτύγχανε, ταὐτά γε ἔχον τούτῳ καὶ ἔτι πάντῃ καλλίονα.* Vgl. Zeller, a. a. O. S. 691. 817.

[2]) Zeller bemerkt a. a. O. S. 265 dagegen, daß Plato in diesem Punkt sich widerspricht. Im Phaedrus (249 B) werde zwischen ursprünglichen Tierseelen und solchen Seelen, die aus menschlichen Leibern in tierische herabgesunken, unterschieden; im Timaeus aber lasse Plato die Tiere aus früheren Menschen entstehen. Der Philosoph vertritt vielmehr im Timaeus denselben Standpunkt, wie im Phaedrus. Bevor der Weltbildner nämlich (42 C) auf die Verwandlung der Menschen in Tiere zu sprechen kommt, ordnet er nicht nur die Schöpfung der (sterblichen) Menschen-, sondern auch der Tier- und Pflanzenseelen durch die niederen Götter an; denn worauf sollten sich sonst die Worte beziehen: *θνητὰ ἔτι γένη λοιπὰ τρία ἀγέννητα. τούτων δὲ μὴ γενομένων οὐρανὸς ἀτελὴς ἔσται· τὰ γὰρ ἅπαντ' ἐν αὐτῷ γένη ζῴων οὐχ ἕξει, δεῖ δέ, εἰ μέλλει τέλεος ἱκανῶς εἶναι. δι' ἐμοῦ δὲ ταῦτα γενόμενα καὶ βίου μετασχόντα θεοῖς ἰσαζοιτ' ἄν. ἵνα οὖν θνητά τε ᾖ τό τε πᾶν τόδε ὄντως ἅπαν ᾖ, τρέπεσθε κατὰ φύσιν ὑμεῖς ἐπὶ τὴν τῶν ζῴων δημιουργίαν, μιμούμενοι τὴν ἐμὴν δύναμιν περὶ τὴν ὑμετέραν γένεσιν.*

[3]) Metaph T. C. l. VII. c. 10. n. 31: et nos videmus hic plura animalia aut plures plantas exire de potentia in actum sine semine, quod generatur a suo simili secundum formam; et hoc existimatur substantias et formas esse dantes istas formas, per quas sunt animalia et plautae, et haec est maior ratio, quae attribuitur Platoni.

merkt, daß sämtliche Formen, also auch die der unbelebten Dinge, von der Intelligenz gespendet werden [1]).

Was endlich die Neuplatoniker anlangt, so lehrte Plotin allerdings, daß die aus dem Nus emanierte Allseele die Ursache der Existenz aller Wesen und Dinge ist; sie schafft sie und drückt ihnen die Züge ihres Urbildes auf; sie bildet sie durch die Keimformen, die *λόγοι σπερματικοί*, welche sie in sich schließt und die das Wesen der Dinge ausmachen [2]). Die Allseele ist die Ursache aller anderen Seelen [3]); durch sie wird alles mit den Fähigkeiten der Empfindung, des Wachstums, der Fortpflanzung ausgestattet [4]). Gleichwohl täuscht sich Albert in einem wichtigen Punkte über die Anschauung der „Sokratiker". Er nimmt offenbar an, daß ihrer Ansicht zufolge von den einzelnen Seelen eine jede von ihrem Seinsprinzip substantiell verschieden ist, da er hierauf mit keinem Wort zu sprechen kommt; er verkennt somit den ausgesprochen pantheistischen Charakter ihrer Lehre [5]). Außerdem sei noch darauf hingewiesen, daß er, wie bei anderen Gelegenheiten, auf die wir im Laufe unserer Untersuchung noch zu sprechen kommen, so auch hier platonische und plotinische Gedanken durcheinander wirft. Wenn man nicht ins Unendliche gehen will, heißt es in den Enneaden, so muß man das Vorhandensein eines ursprünglichen Lebens (gemeint ist die Allseele bezw. der Nus) annehmen, das der Quell

---

[1]) S. de hom. q. 16. a. 3. p. 83 a.

[2]) C. H. Kirchner, Die Philosophie des Plotin. Halle, 1854. S. 72. 80 ff. Ar. Richter, Die Theologie und Physik des Plotin. Halle, 1867. S. 119. Zeller, a. a. O. III, 2 [3]. S. 555 ff.

[3]) Enn. III, 9, 2. VI, 2, 22. VI, 4, 14. Kirchner, a. a. O. S. 75. Richter, a. a. O. S. 119. Zeller, a. a. O. S. 541 f.

[4]) Enn. V, 1, 2. I, 1, 8.

[5]) Nach Plotin sind die Einzelseelen nur Manifestationen des einen das All durchströmenden Lebens; wie es nur ein Licht ist, das nach den verschiedensten Orten der Erde hinleuchtet, wie die Wissenschaft zwar viele Teile hat und doch wiederum nur eine ist, so sollen die Einzelseelen, wenn auch individuell verschieden, doch zugleich ein und dieselbe sein (Enn. IV, 3, 4. 9, 5). S. des weiteren III, 5, 4. IV, 8, 3. VI, 5, 9. Vgl. Kirchner, a. a. O. S. 76. Ar. Richter, Die Psychologie des Plotin. Halle, 1867. S. 29 ff. Zeller, a. a. O. S. 542.

des Lebens für das andere ist [1]). Diese Erwägung aber soll, wie wir gehört, der eine der beiden Gründe sein, um deren willen Plato von den himmlischen Kräften die Seelen herstammen läßt.

Auch die dem Sokrates, Plato und den Neuplatonikern beigelegte Theorie wird als falsch zurückgewiesen. Denn sie besagt nur, daß die formenden Kräfte der Samensubstanz adhärieren, nicht aber, daß sie ihr immanent sind. Nach Aristoteles aber könne etwas, was nur äußerlich adhäriert, die Materie nicht in der Weise verändern, daß diese gemäß einer bestimmten Form bewegt wird [2]).

Es werden sodann noch von Albert die mit einander verwandten Auffassungen des Theophrast, eines nicht näher bezeichneten Theodorus und die des Avicenna besprochen. Auf die des letzteren geht Albert zuerst ein. Der arabische Philosoph habe, bemerkt er, bezüglich der vorliegenden Frage eine erträglichere Lösung gegeben. Seiner Meinung nach liefert der Same des Mannes die zeugenden Kräfte. Er erhält sie von den Gliedern, da der Same selbst durch die Digestion entsteht. Das zuletzt Digerierte ist nämlich hinsichtlich seiner nächsten Fähigkeit (secundum propinquam virtutem) allen Gliedern ähnlich und besitzt so der allernächsten Potenz nach (potentia propinquissima) die Thätigkeit aller Glieder, nicht aber der Aktualität nach. Eine derartige allernächste Potenz ist indessen nicht ohne jede Kraft der Glieder, wie denn auch der assimilierten Speise durch jenes Prinzip, das in ihr die Form der Glieder erzeugt, die Bewegung nach den Gliedern hin zukommt. Ihre Vollendung erhalten die zeugenden Kräfte noch in den Samengefäßen. Durch die in diesen befindlichen Fähigkeiten werde der Spiritus eingeflößt, der die Kraft der Seele besitzt

---

[1]) *Ἀρχὴ γὰρ κινήσεως ἥδε, χορηγοῦσα τοῖς ἄλλοις κίνησιν, αὐτὴ δὲ ἐξ ἑαυτῆς κινουμένη, καὶ ζωὴν τῷ ἐμψύχῳ σώματι διδοῦσα. αὐτὴ δὲ παῤ ἑαυτῆς ἔχουσα, ἣν οὔποτε ἀπόλλυσιν, ἅτε παῤ ἑαυτῆς ἔχουσα. Οὐ γὰρ δὴ πάντα ἐπακτῷ ξωῇ χρῆται ἢ εἰς ἄπειρον εἶσιν. ἀλλὰ δεῖ τινα ψύσιν πρώτως ζῶσαν εἶναι, ἣν ἀνώλεθρον καὶ ἀθάνατον εἶναί δεῖ ἐξ ἀνάγκης, ἅτε ἀρχὴν ξωῆς καὶ τοῖς ἄλλας οὖσαν* (IV, 7, 9).

[2]) De animal. a. a. O. p. 445 a f.

und daher das Ganze den Formen der Glieder gemäß scheidet und formt [1]).

Seiner Darlegung des Standpunktes Avicennas fügt Albert die Bemerkung bei, daß dessen Quelle derjenige Philosoph sei, den die Araber und Griechen „Theodorus" nennen [2]). Derselbe behaupte, daß im Samen eine Wirksamkeit der Seele vorhanden sei. Diese Thätigkeit faßten einige, setzt Albert erläuternd hinzu, als die Seele selbst auf. Mit der Thätigkeit aber meinten sie die Formung des Belebten, die der Same durch die Seele des Zeugenden erhält. Theodorus hingegen lehre, daß das thätige Prinzip eine Form sei, die ihrerseits die im Samen befindlichen himmlischen Kräfte informiert. Infolge dessen seien die Wärme und der Spiritus, die im Samen existierten, entsprechend der Form des Belebten thätig. Sie bildeten nämlich die Organe gemäß den psychischen Funktionen und führten die Seele selbst als die Wesensform aus dem Zustande der Potenzialität in den der Aktualität über. Nach Abschluß des Zeugungsprozesses höre diese Wirksamkeit auf, und die Kräfte, die zwar von außen her in den Samen hineingekommen, ihrem Träger und Sein nach aber in ihm selbst seien, verschwänden, da es in der Natur nichts Träges gebe.

Unklar bleibt es, welcher Theodorus hier von Albert eigentlich gemeint ist. Nähere Angaben über ihn giebt er uns nicht; er spricht vielmehr von ihm als einem gänzlich Bekannten. Hinsichtlich des Ursprungs der ihm zugeschriebenen Lehre sagt er indessen, daß Theodorus sich in seiner Auffassung an Theophrast angeschlossen habe, der, wie unser Polyhistor richtig hinzufügt, eine Schrift „Über die Tiere" geschrieben [3]) und hier in der dargestellten Weise über die Kräfte des Samens

---

[1]) De animal. a. a. O. c. 4. p. 453 a f.

[2]) Der dem Folgenden zugrunde liegende nicht leicht verständliche Text (a. a. O. p. 454 a) lautet: Hic enim dixit semen habere animae actum, quem actum quidam vocant animam. Actum autem hunc vocant formationem animati impressam semini ab anima generantis. Et hunc actum dicit Theodorus esse formam (statt formalem) informantem virtutes caelestes, quae sunt in semine.

[3]) Wir besitzen von ihr nur wenige Fragmente. Vgl. Zeller, a. a. O. II, 2 [3]. S. 845. Anm. 2.

gehandelt hat. Durch diese Bemerkung wird es noch unwahrscheinlicher, daß einer von den in der Geschichte der Philosophie bekannten Träger des Namens „Theodorus“ gemeint ist. Sie legt vielmehr die Vermutung nahe, daß „Theodorus“ überhaupt ein Druckfehler ist oder auf einer falschen Lesart beruht. Theophrast wird mit Themistius hingegen des öfteren von unserem Scholastiker zugleich erwähnt und gewöhnlich dem älteren ohne weiteres die Ansicht des jüngeren beigelegt [1]). Daher ist es wenigstens nicht unmöglich, daß im vorliegenden Text anstatt „Theodorus“ „Themistius“ zu lesen ist, zumal letzterer als Peripatetiker diesen Standpunkt sehr wohl vertreten haben kann.

Was die Ansicht des Theophrast selbst anlangt, so berichtet uns Albert des weiteren, daß derselbe über die Kräfte des Samens in seiner Schrift „Über die Tiere“ noch bemerkt hätte, daß die Kraft aller Seelenteile dem Samen innewohne, da sie letzterem von den Teilen, aus den die Seele des Zeugenden besteht, aufgeprägt werde, ferner, daß die Kräfte des Samens die Glieder denen des Erzeugenden ähnlich zu gestalten suchten, weil die Kraft der Teile der Seele dem Belebten und seinen Teilen entsprechend thätig sei.

Übereinstimmend hätten die drei Philosophen die im Samen thätigen Kräfte als Akte und Impressionen der Seele angesehen, nicht jedoch als Seele selbst oder als einen ihrer Teile aufgefaßt. Die Träger dieser Fähigkeiten sind nach ihrer Lehre die Wärme, der Spiritus und die Feuchtigkeit des Samens, das aktive Prinzip bei der Zeugung das männliche und das passive Prinzip das weibliche Wesen.

An dieser Auffassung hat der Peripatetiker Albert nichts auszusetzen. An ihre Darlegung knüpft er nur die Bemerkung, daß diese Theorie der des Aristoteles sehr nahe komme; denn Theophrast sei von diesem selbst unterrichtet worden und sein bewährtester Schüler gewesen [2]).

Aristoteles hat, wie sodann hingewiesen wird, die rich-

---

[1]) S. u. das Kapitel über den Intellekt.

[2]) De animal. a. a. O. p. 454 b.

tige Lösung gegeben [1]) Auf seine Ausführungen zurückgehend erklärt Albert: Das bewegende Prinzip kann sich nicht schlechthin außerhalb des Samens befinden, höchstens nur in gewisser Beziehung und zu einer bestimmten Zeit. Und dies ist der Fall im letzten Digestionsstadium [2]), in welchem dem Samen von den doch außerhalb befindlichen Kräften der Glieder die entsprechenden Fähigkeiten, durch die dann der Körper seine Form und Gestalt erhält, aufgedrückt werden. Er wird in dieser Zeit dem virtuellen Akte d. h. seiner Leistungsfähigkeit nach den Gliedern assimiliert, vermag sich darum in deren Kraft zu bethätigen und ebendeshalb das, was potentiell in der Materie angelegt ist, herauszuarbeiten, zu eduzieren. Unmöglich aber kann die virtus formativa zur Zeit der Zeugung außerhalb des Samens sein. Insofern ihm das Bildungs- und Gestaltungsprinzip innewohnt, läßt sich daher wohl sagen, daß der Same die Glieder schafft, nicht aber in dem Sinne, als seien (wie Sokrates, Plato und die Neuplatoniker nach Alberts Annahme lehrten) die Kräfte aller Glieder in ihm latent vorhanden [3]).

Der Same bez. die in ihm befindliche thätige, von der Seele des männlichen Wesens herstammende Kraft hat des näheren betrachtet eine doppelte Aufgabe zu erfüllen, nämlich einmal die Glieder des Körpers zu schaffen und sodann die ihnen eigentümlichen Qualitäten, wie deren Zahl, Anordnung, Lage, Härte und Weichheit zu bewirken. Die Materie, auf die sich ihre Thätigkeit dabei bezieht, ist gleichfalls eine zweifache, erstens diejenige Feuchtigkeit, die dem Samen an sich zukommt und zweitens die, welche durch das angezogene Menstrualblut noch hinzutritt [4]).

Die Werkzeuge, mit deren Hülfe die vis formativa auf die beiden stofflichen Bestandteile einwirkt und ihre doppelte Funktion

---

[1]) Über die aristotelische Lehre von der Entstehung und Entwicklung der Pflanzen und Tiere vgl. J. B. Meyer, Aristoteles Tierkunde. Berlin, 1855. S. 454 ff. G. H. Lewes, Aristoteles. Übersetzt von J. V. Carus. Leipzig, 1865. S. 333. Zeller, a. a. O. II, 2 [3]. S. 524 ff.

[2]) Über die verschiedenen Digestionsstadien s. Näheres in unseren Ausführungen über Alberts Lehre vom Geschmackssinn.

[3]) De animal. l. XVI. t. 1. c. 6. p. 455 b.

[4]) De an. l. II. t. 2. c. 7. p. 66 b f.

erfüllt, sind gleichfalls zwei [1]). Das eine ist die im Samen befindliche Wärme, die sich, wie bei der Ernährung [2]), so auch bei der Zeugung in der ihr eigenen dreifachen Kraft bethätigt. Durch diejenige Wärme, welche ihr ihrer eigentümlichen Substanz nach als Wärme zukommt, oder, wie Albert sich auch ausdrückt, in der Kraft des Feuers zieht sie die Stoffe, die für die Belebung sich eignen, heran, zerkleinert und verfeinert sie. Die Wärme wirkt ferner in der Kraft des Himmels. Wunderbar sind, wie vom Standpunkt der peripatetisch-arabischen Kosmologie [3]) ausgeführt wird, die himmlischen Fähigkeiten, die im Samen der Pflanzen und Tiere ihren Sitz haben. Infolge der Vielheit der Himmelskörper, ihren Lagen und Bewegungen, durch die Mannigfaltigkeit der Strahlen und den von diesen gebildeten Winkel sind sie außerordentlich zahlreich. Sie machen, soweit es möglich ist, die Komplexion des im Samen enthaltenen Feuchten dem Himmel ähnlich, insofern sie die Gegensätze zwischen den aktiven und passiven Qualitäten abschwächen und ein Mittleres schaffen, das dem Himmel in seiner Komplexion möglichst nahekommt und das Leben in sich aufzunehmen fähig ist. Drittens endlich ist die Wärme in der Kraft der Seele und der Glieder thätig. Durch diese wird sie und der Spiritus informiert, sodaß die Gestaltung der Organe erfolgen kann, deren die Seele zur Bethätigung ihrer Potenzen bedarf [4]). Das andere Werkzeug der vis formativa bildet der soeben erwähnte Spiritus. Aus dem Feuchten selbst entstanden, schaltet und waltet er in diesem wie der Beweger im Bewegungsfähigen. Auch in ihm sind himmlische Kräfte vorhanden. Während sie sich in der Wärme des Samens gleichsam wie in einem Werkzeuge befinden, durch das

---

[1]) A. a. O. p. 66 b.

[2]) Vgl. S. 53.

[3]) Über die Verbindung der Embryologie mit der Astronomie bei den Arabern vgl. die ausführliche Darstellung der betreffenden Lehren der lauteren Brüder bei Dieterici, Microcosmus, S. 82 ff. Anthropologie, S 64 ff.

[4]) De an. a. a. O. p. 66 b. De animal. l. XVI. t. 1. c. 4. p. 453 b. c. 7. p. 457 a. c. 11. p. 461 b f. S. de hom. q. 16. a. 3. p. 87 a. Die Grundlage für obige Entwicklungen Alberts finden sich bereits bei Aristoteles. Die Belege sind zusammengestellt bei Zeller, a. a. O. S. 529. Anm. 4.

sie ihre Wirksamkeit in der Materie der Leibesfrucht ausüben, haben sie im Pneuma ihren Sitz gleichwie in einem Subjekt, welches sie formen. Durch den Spiritus vermag die gestaltende Kraft in allen Teilen des Samens thätig zu sein [1]).

Indessen beschränkt sich die Thätigkeit der vis formativa nach der Ansicht unseres mittelalterlichen Lehrers nicht nur auf die Bildung des Körpers und seiner Qualitäten. Indem sie diese Aufgabe erfüllt, genügt sie dabei noch einer höheren; mit der Gestaltung des Leibes nämlich bewirkt sie zugleich die Eduktion der Pflanzen- und Tierseele. Denn auch diese sind, wie Albert als Peripatetiker annimmt, in gewisser Beziehung im Samen enthalten, nicht aktuell zwar, wie dies seiner Meinung nach Sokrates, Plato und die Neuplatoniker behaupteten, da der Same sonst ein Lebewesen wäre; wohl aber sind sie ihrer Anlage nach in ihm vorhanden, nämlich in der Potenz der Materie und des bewirkenden Prinzipes [2]). Zu ihrem aktuellen Sein gelangen sie nach Albert dadurch, daß die gestaltende Kraft oder die Wärme — das Werkzeug wird mit dem durch dasselbe wirkenden Prinzip häufig identifiziert — sie aus den materiellen Bestandteilen, in denen sie der Möglichkeit nach vorhanden gewesen, herausarbeitet, sie eduziert. Die Seele ist daher, wird mit allem Nachdruck von unserem Aristoteliker den

---

[1]) De an. a. a. O. De animal. a. a. O. p. 461 a. — Von den christlichen Scholastikern vor Albert hat Wilhelm von Conches über den Zeugungsprozeß gehandelt. Während Albert die vis informativa die gesamte somatische Bildung bewirken läßt, wird die Gestaltung des Körpers von Wilhelm als das Werk mehrerer zeitlich nacheinander thätiger Kräfte angesehn. In der sechsten oder neunten Woche beginnt die *vis informativa*, dem formlosen Fötus die menschliche Gestalt zu verleihen. Sie wird abgelöst durch die *vis assimilativa*, welche aus dem Kalttrockenen die Knochen, dem Kaltfeuchten das Phlegmatische (die Lunge), aus dem Warmtrockenen das Cholerische (das Herz), aus dem Warmfeuchten das Blutartige (die Leber) gestaltet. Die *vis concavativa* beginnt sodann, die Hände zu höhlen, die Nasenlöcher zu bilden u. s. w. Nachdem die Glieder gestaltet, erteilt eine feine, durch die Arterien wehende Luft dem Embryo Leben und Bewegung. Dies tritt am 70. oder 90. Tage ein. Mit der Belebung beginnt die Funktion der *vis pascitiva*, welche durch die Nabelschnur aus dem Leibe der Mutter Blut zuführt. S. Werner, Die Kosmologie und Naturlehre des scholastischen Mittelalters S.-B. d. Wiener Akad. d. W. Phil.-hist. Cl. 1873. Bd. 75. S. 381 f.

[2]) S. d. hom. a. 3. p. 87 a. De animal. a. a. O. c. 12. p. 463 a.

gegnerischen Anschauungen gegenüber betont, keineswegs im Samen als die Entelechie des physischen organischen Körpers, der potentiell das Leben in sich enthält, sondern nur in der Weise, wie die aktuell thätige Kunst oder der Künstler in den Instrumenten oder wie das Kunstwerk im Künstler ist [1]). Durch diese Vergleiche, in denen Albert nur einen aristotelischen Gedanken [2]) wiedergiebt, will er veranschaulichen, daß die Seele im Samen nicht ihrem wirklichen Sein, sondern vielmehr nur der bloßen Anlage, dem Plane nach enthalten ist.

Was die Frage anlangt, wann seiner Ansicht nach der Beginn des Aktuellseins der Seele anzusetzen ist, so ergiebt sich bereits auf Grund des Vorangegangenen die Antwort. Die Seele ist dann ihrem wirklichen Sein nach im Körper vorhanden, wenn sie die ihr eigentümlichen Funktionen auszuüben vermag; dies wieder kann aber nur der Fall sein, wenn die Ausbildung des Körpers derart vorgeschritten ist, daß die Bethätigung ihrer sämtlichen Fähigkeiten möglich ist. Denn die Entstehung des Körpers der Pflanze und des Tieres ist nur eine allmähliche, insofern, wie wir gehört, das bewirkende Prinzip zuerst in der Kraft des Feuers, dann des Himmels und zuletzt in der der Seele schafft. In demselben Grade aber, als die Bildung des Körpers vorschreitet, wird auch die Wesensform immer mehr und mehr aus ihrem Potenzzustande befreit; damit aber ist die Möglichkeit für eine sich stets steigernde, reichere Entfaltung und Entwicklung des seelischen Lebens geboten. Wie wir wissen, bildet nach Alberts peripatetischer Anschauung die niedere Lebensstufe stets das Fundament und die notwendige Voraussetzung für das Vorhandensein der nächst höheren, welche die der niederen eigentümlichen Fähigkeiten als Potenzen in sich schließt [3]). Daher werden die Vermögen der Seele den jeweiligen Fortschritten der embryonalen Entwicklung entsprechend in der Weise hervortreten, daß die niedere der nächst höheren zeitlich stets

---

[1]) S. de hom. a. a. O. p. 87 a—b. De animal. a. a. O. c. 6. p. 456 a f. c. 7. p. 457 a f. c. 11. p. 462 b.

[2]) De gen. an. II, 1. p. 734 b 13 ff. Vgl. a. a. O. I, 21. p. 730 b 8 ff.

[3]) S. S. 39 f.

vorausgeht. Die höhere Fähigkeit selbst ist in der niederen wie die Aktualität in der Potenz, wie das natürliche Ende und Ziel in dem, was nur ein unvollendetes und unbestimmtes Sein hat, enthalten. Die sensitive Stufe tritt daher nicht zu der bereits vorhandenen vegetativen als eine neue Substanz hinzu, sondern sie wird, wie Albert sich ausdrückt, einfach hinzuaddiert. Addiertes aber ergiebt nicht vielerlei, sondern ein einziges als Produkt. Da das, was zuerst in der Potenz und später in der Aktualität sich befindet, dasselbe bildet, so ist die vegetative Stufe in der sensitiven in der Weise enthalten, wie die Potenz in ihrer Aktualität; ihr Sein ist nicht substantiell von einander verschieden, insofern das sinnliche Leben die Aktualität, Vollendung und Form des vegetativen, das letztere nur eine Potenz des ersteren bildet [1]). Dadurch erklärt es sich auch, daß die vis nutritiva und augmentativa bei der Pflanze anders wirkt als bei dem werdenden Tiere. Denn während sie bei der Pflanze thätig sind, insofern deren natürliche Vollendung die vegetative Seele bildet, veranlassen sie Ernährung und Wachstum beim Tiere nicht gemäß der Form der vegetativen Seele, sondern vielmehr in Hinordnung auf die Form der sinnlichen Seele. Fleisch und Nerven des Tieres sind daher nicht durch die Kräfte der vollendeten vegetativen Seele gebildet, sondern, insofern dieselbe unter der Form der sinnlichen Seele steht und gleichsam deren Werkzeug ist [2]).

Insofern Albert die Entstehung der vegetativen und sensitiven Seele in dieser Weise erklärt, folgt er Aristoteles oder genauer seinen arabischen Vorbildern, die das, was der Meister in *De generatione animalium* gelehrt, weiter ausarbeiteten und fortführten. Von Averroës entlehnt Albert insbesondere die Lehre von der Eduktion der Formen, die er ohne Zweifel für rein aristotelischen Ursprungs hält; dieselbe ist jedoch erst von dem genannten arabischen Philosophen klar ausgesprochen und einheitlich durchgeführt worden. Averroës hatte hier nämlich an Aristoteles da angeknüpft, wo dieser sich gezwungen sah,

[1]) De nat. et orig. an. t. 1. c. 4. p. 191 a—b.
[2]) A. a. O. p. 191 b.

die Vorstellung von der Materie als einem völlig passiven Substrat, das durch gewisse, ihm eigentümliche Beschaffenheiten zu seiner künftigen Gestaltung nicht das Geringste seinerseits beiträgt, sondern alle seine weitern Bestimmungen von außen kommenden Wirkungen verdankt [1]), aufzugeben; er vertrat ganz allgemein die Lehre, daß die Formen zu der Materie nicht erst von außen her treten, sondern der Möglichkeit nach in dieser schon enthalten sind, daß es vielmehr nur der Thätigkeit eines entsprechenden Agens bedarf, um ihr potentielles Sein zum aktuellen zu erheben d. h. sie zu eduzieren [2]).

Es scheint, daß Albert in *De animalibus*, nach dem zu urteilen, was er, wie wir gehört, über die Ansicht des Theophrast, „Theodorus" und Avicenna ausführt [3]), diesen die averroistische Anschauung beilegt, zumal er ihre Auffassung in Gegensatz zu der platonisch-neuplatonischen bringt. In der später geschriebenen *Summa de homine* erscheint unser Scholastiker immerhin als besser orientiert. Hier erklärt er nämlich den Standpunkt des „Theodorus" und Avicenna mit demjenigen, den er bereits in *De animalibus* dem Plato beilegt, für identisch [4]). Alfarabi [5]) folgend hatte Avicenna in der That gelehrt, daß von dem untersten Gliede in der Reihe der Intelligenzen, dem thätigen Verstande, die Formen unmittelbar sowohl in den menschlichen Verstand, wie auch in die Dinge selbst einfließen, und zwar in die letzteren dann, wenn die Materie durch die natürlichen aktiven Prinzipien in entsprechender Weise zu ihrer

---

[1]) Baeumker, d. Problem der Mat. S. 251 ff. 266 ff.

[2]) Vgl. Metaph. T. C. l. VII. c. 10. n. 31. l. XII. c. 3. n. 18.

[3]) S. 64 ff.

[4]) Q. 16. a. 3. n. 6–9. 14. 26. p. 81 a, b und p. 83 a.

[5]) Alfarabi erklärt in den „Hauptfragen" c. 9 (Dieterici, S. 98): „Der letzte dieser Intellekte ist von der einen Seite die Ursache davon, daß die irdischen Seelen vorhanden sind, und von der anderen Ursache davon, daß die vier Elemente durch Vermittlung der Sphären vorhanden sind". A. a. O. c. 21 (S. 106) spricht er von dem thätigen Intellekt als „dem Spender der Formen". In seiner Abhandlung über den Intellekt (S. 76) sagt er: „Der thätige Intellekt verlieh dem Stoff die Abbilder von dem, was in seiner Substanz lag". S. S. 73. Anm. 3.

Aufnahme vorbereitet ist [1]). Was den fraglichen „Theodorus" anlangt, so sprachen wir bereits die Vermutung aus [2]), daß statt dieses Namens im vorliegenden Text vielleicht Themistius zu setzen ist. Von diesem ist uns durch Averroës [3]) überliefert, daß er den gleichen Standpunkt, wie später Avicenna, vertreten hatte. Unser Philosoph bezeichnet die Lehre vom dator formarum in Berufung auf naturphilosophische und physiologische Sätze des Aristoteles [4]) als falsch [5]); indessen fehlt es nicht an Versuchen, die neuplatonische Auffassung der von ihm so hoch geschätzten Autorität mit der aristotelischen in Einklang zu bringen [6]).

Ausgeschlossen hatten wir von unserer bisherigen Betrachtung die Frage, wie Albert sich die Entstehung der Seele des Menschen denkt. Wir sahen uns hierzu veranlaßt, da er den Ursprung der vernünftigen Form von einem anderen Prinzip herleitet, als dies bei der vegetativen und sinnlichen der Fall

---

[1]) L. VI. natural. 5, 4. fol 43v a: Cum enim creatur materia corporis, quod fit dignum fieri instrumentum animae et eius regnum, tunc causae separatae, quae solent dare unamquamque animam, creant animam . . . tunc creatur a causis separatis illud, quod est anima; hoc autem non contingit in anima tantum, sed in omnibus formis habentibus initium. Desgl. Metaph. l. IX. c. 5. Landauer, a. a. O. 3. Abschnitt („Die Seelenkräfte entstehen nicht durch Mischung, sondern kommen der Seele von außen zu"). S. 380 ff. Vgl. Schahrastani, übers. von Haarbrücker II, S. 265 u. 328. Thomas, Contr. gent. l. II. c. 76. l. III. c. 103. Carra de Vaux, a. a. O. p. 253.

[2]) S. S. 66.

[3]) Metaph. T. C. l. VII. c. 10. n. 31. Et ideo, quia Avicenna obedit istis propositionibus, credidit, omnes formas esse ab intelligentia agente, quam vocat datorem formarum; et existimatur etiam, quod Themistius dicat hoc. L. XII. n. 18: Una autem istarum opinionum est, quod agens creat formam et ponit eam in materia. Et istorum quidam dicunt quod illud agens non est in materia omnino, et vocant ipsum datorem formarum: et Avicenna est de illis. Quidam dicunt quod illud agens invenitur duobus modis aut abstractum a materia aut non. Illud autem, quod est non abstractum apud eos, est sicut ignis, qui facit ignem, et homo generat hominem. Abstractum verum est illud, quod generat animalia et plantas, quae fiunt non a simili. Et haec est sententia Themistii et forte Alpharabii, secundum quod apparet ex suis verbis in duabus philosophiis, quamvis dubitet in ponendo hoc agens in animalibus generatis a patre et matre.

[4]) S. de hom. q. 16. a. 3. in contrar. 1—15. p. 83 a ff.

[5]) A. a. O. p. 87 a.

[6]) Daselbst u. p. 85 a.

ist. Von allen vorhandenen Formen nämlich ist es allein die vernünftige, welche seiner Meinung nach nicht aus der Materie eduziert wird. Während auch die vegetative und sinnliche Seele potentiell im Samen sind, ist die menschliche Seele weder substantiell mit irgend einem ihrer Vermögen noch auch nur potentiell dem bewirkenden Prinzip nach im Samen enthalten, sondern sie wird in der Totalität ihrer Potenzen von Gott geschaffen und dem Körper eingegossen, und zwar dann, wenn derselbe soweit entwickelt ist, daß er sie aufnehmen kann. Denn die menschliche Seele bildet nur eine und nicht drei Substanzen, bemerkt unser Philosoph, und man kann nicht sagen, daß diese zum Teil hinsichtlich ihrer vernünftigen Vermögen von Gott geschaffen wird, zum Teil aber hinsichtlich ihrer vegetativen und sinnlichen Vermögen aus dem Samen hervorgeht [1]). Beim Menschen kommt diesem nur die Fähigkeit zu, die Organe zu bilden und zu gestalten [2]).

Mit dieser Erklärung, die wir in der *Summa de homine* finden, stimmen diejenigen, welche Albert in *De natura et origine animae* [3]), in *De animalibus* [4]) und *De anima* [5]) giebt, insofern überein, als er auch in diesen Schriften daran festhält, daß die Seele nicht auf Grund eines rein physiologischen Prozesses auf dem Wege der Zeugung entsteht, sondern von einem außerhalb befindlichen Prinzip dem Samen induziert wird. Indessen liegt hinsichtlich der Natur dieses Prinzipes in seinen

---

[1]) S. de hom. a. a. O. a. 3. p. 85 a. p. 87 a: Dicimus, quod anima rationalis, hoc est anima hominis, cum omnibus suis vegetabilibus et sensibilibus et rationabilibus non est in semine sicut in effectivo neque per substantiam, sed creatur a Deo et infunditur corpori. Nos enim diximus, quod in homine est una substantia, quae est anima, et non tres substantiae, et ideo non possumus dicere, quod ex hoc substantia in parte creatur a Deo quantum ad rationales potentias et in parte educatur ex substantia seminis quantum ad potentias sensibiles et vegetabiles, sed totam dicimus creari a Deo et infundi corpori.

[2]) A. a. O. p. 85 a: In semine igitur hominis est virtus formativa membrorum corporis humani; quibus formatis per creationem infunditur anima a Deo. Desgl. a a. O. p. 87 b.

[3]) A. a. O. c. 5. p. 192 b ff.

[4]) L. XVI. t. 1. c. 11 u. 12. p. 461 b—463 b.

[5]) L. I. t. 2. c. 13. p. 19.

Ausführungen eine Unklarheit vor. Da unser Scholastiker hier nämlich die vernünftige Seele bald aus dem Licht des ersten in der Natur thätigen Intellektes hervorgehen läßt, oder kürzer bald den ersten Intellekt oder die erste Intelligenz, bald wieder den ersten Beweger als ihre Entstehungsursache bezeichnet, so erhebt sich die Frage, ob er als solche den *νοῦς*, von dem Aristoteles im zwölften Buch seiner Metaphysik handelt, und auf diese Weise das schlechthin erste und höchste Prinzip, nämlich Gott, betrachtet, oder aber, ob er im Sinne des Neuplatonismus als die aus der unbestimmbaren Gottheit, dem *ἄπειρον*, erst hervorgegangene erste Intelligenz oder gar erst das letzte Glied in der Reihe der aus dieser wieder emanierten Intelligenzen, den intellectus agens der Araber, meint.

Da sich nicht nur im vorliegenden Zusammenhang Zweifel über die Ansicht unseres Philosophen erheben, sondern wir der nämlichen Schwierigkeit überall da begegnen, wo Albert von dem ersten oder in der Natur thätigen Intellekte spricht, ist es nötig, daß wir uns mit diesem Punkt etwas eingehender beschäftigen, als der vorliegende Fall selbst es an sich erfordern dürfte. Wenn es auch scheint, daß ihm jene Unterschiede nicht ganz unbekannt sind, so werden doch gleichwohl jene Begriffe in der kritiklosesten und bedenklichsten Weise bunt durcheinander geworfen; man kann daher zu seiner Entschuldigung nur annehmen, daß er sich ihrer Unterschiede nicht immer bewußt gewesen ist. Es bleibt uns nichts anderes übrig, als auf Grund des betreffenden einzelnen Zusammenhangs in jedem Falle zu unterscheiden, in welchem Sinne der Ausdruck „Intelligenz“ gebraucht ist.

So kommt er in *De intellectu et intelligibili* auf das Wesen und Wirken der ersten Intelligenz in eingehendster Weise zu sprechen. Aus seinen Ausführungen, die spezifisch neuplatonisch-arabischen Charakter tragen und noch Gegenstand genauerer Untersuchung sein werden, sei hier nur die Bemerkung hervorgehoben, daß die Intelligenz das Erste sei, was durch das göttliche Licht, das durch keinen Namen näher beschrieben werden könne, verursacht ist [1]). Demnach kann es sich hier in diesem Zusammen-

[1]) L. II. c. 9. p. 260 a.

hange nur um die aus der Gottheit unmittelbar emanierte erste Intelligenz, das Zweite in der Stufenfolge des Seienden, handeln.

Auch in den *theologischen Schriften* und in der *Summe über den Menschen* spricht Albert häufig von der Intelligenz als dem höchsten in der Natur wirkenden Prinzip. Hier finden wir das, was Aristoteles über den ersten Beweger, Plotin über den Nus, Alfarabi und Avicenna über den thätigen Verstand ausführen, gänzlich vermischt vor. In jedem einzelnen Falle läßt sich indessen zeigen, daß der erste Intellekt in aristotelischem Sinne gemeint ist und Gott bedeutet. Hingewiesen sei u. a., daß er in der *Summa theologiae* über die schöpferische Thätigkeit Gottes handelnd Gott als Intelligenz bezeichnet und diese als Dator formarum charakterisiert [1]). Würde Albert sich darüber klar gewesen sein, daß es sich im angeführten Falle um ein Attribut handelt, das seine arabischen Lehrer von spezifisch neuplatonisch-emanatistischem Gedankenkreise aus der untersten Intelligenz beilegten, so würde er als christlicher Theologe diese Bezeichnung sicherlich nicht ohne weiteres auf Gott übertragen haben.

Was nun die Frage anlangt, in welchem Sinne Albert in den uns hier des näheren interessierenden Ausführungen in *De natura et origine, De animalibus* und *De anima* die Intelligenz auffaßt, welche er, wie erwähnt, als die Ursache der vernünftigen Seele bestimmt, so dürfte die Sachlage die nämliche wie in den *theologischen Schriften* und in der *Summa de homine* sein. Wenn man die betreffenden Erörterungen liest, so hat man zunächst Grund anzunehmen, Albert spreche entweder von der ersten Intelligenz der Neuplatoniker oder der durch sie verursachten thätigen Intelligenz der Araber; denn die Eigen-

[1]) S. th. II. t. 1. q. 3. m. 3. a. 1. p. 16 b: In aliis autem divitias suas ostendit (sc. Deus) influendo bonitates, intelligentiam et naturam, secundum quod dicit Aristoteles et Peripatetici, quod totum opus naturae est opus intelligentiae, et quod intelligentia dat omnes formas, sicut dicit Avicenna in VI. *De naturalibus,* eo quod prima forma lumen intelligentiae est. Ähnlich S. th. I. t. 7. q. 31. m. 4. p. 184 b: Incorporeus spiritus ab intellectu agente per voluntatem omnibus operatis invehit formas agentis intelligentiae. Vgl. u. a. t. 3. q. 15. a. 2. sub a. 2. p. 52 a: anima rationalis per aliquid naturae intellectualis participatum stramentum est luminis intelligentiae. Vgl. dagegen S. 73.

schaften, welche er ihr beilegt, die Art und Weise, in der ihr Wirken und Walten geschildert wird, die Terminologie, die dabei in Anwendung kommt, all dies kann zu dieser Auffassung verleiten. Zweifel entstehen andererseits wieder, wenn man erfährt, daß Albert sagt, die vernünftige Seele werde dem Samen aus dem Lichte des Intellektes induziert, und dabei den Zusatz macht, daß letzterer nach Anaxagoras [1]) und Aristoteles das erste Thätige u. s. w. ist [2]). Dadurch wird wieder die Ansicht nahegelegt, daß er die Intelligenz oder den Intellekt, wie diese beiden Philosophen, als das schlechthin erste Seiende, als Gott, auffaßt. Die Verwirrung wird noch größer, wenn wir von ihm dabei in dem nämlichen Zusammenhang auf *De intellectu et intelligibili* verwiesen werden, wo er über die Natur dieses ersten Intellektes eingehend gehandelt habe [3]). Die Lösung des Rätsels ist eben gleichfalls die, daß Albert sich auch bei dieser Ausführung des Unterschiedes zwischen der Intelligenz im aristotelischen und neuplatonischen Sinne nicht klar bewußt gewesen ist. Trotz aller Widersprüche aber dürfte sich indessen zeigen lassen, daß er selbst doch nur die Intelligenz wie Anaxagoras und Aristoteles als Gott auffaßt. Dies geht außer der bereits erwähnten Bemerkung noch aus einer weiteren Erklärung hervor; unmittelbar nach der Entwicklung seiner Ansicht über die Entstehung der menschlichen Seele sagt er hinsichtlich ihres Prinzipes in *De animalibus* [4]): „Und dies ist der Intellekt, dem das Werk der Natur als dem ersten Bewegenden und Verursachenden zufällt, wie Anaxagoras sagt . . . weil der Intellekt auch allein göttlich d. h. ewig und unzerstörbar ist.“ Ebenso sagt er in *De natura et origine* in diesem Zusammenhange von der ersten Intelligenz, daß sie nicht als ein zweiter Beweger eines niederen Kreises, sondern als oberster Beweger und erste Ursache gefaßt werden müsse, insofern es in der Kette der Ur-

---

[1]) Über die Lehre vom Nus bei Anaxagoras vgl. Zeller, a. a. O. 1, 2[5]. S. 920 ff.

[2]) De animal. a. a. O. c. 11. p. 462 b. Vgl. a. a. O. c. 12. p. 463 b. De nat. et orig. t. 1. c. 4. p. 192 b f.

[3]) De animal. an beiden angegeb. Orten. Vgl. S. 75 f.

[4]) A. a. O. c. 12. p. 463 b.

sachen kein Prinzip gebe, das früher als sie selbst verursacht oder bewegt; weiter in Berufung auf Anaxagoras, daß sie das reine, erste und unvermischte Sein bilde [1]). Ebenso deutlich kommt sein Standpunkt zum Ausdruck, insofern er in der nämlichen Schrift erklärt: „Deshalb sagt man, daß Gott die vernünftige Seele nicht aus etwas ihm bereits Vorliegendem schafft; und auf diese Weise tritt der Intellekt von außen in die Materie, nicht jedoch von einem außerhalb Thätigen, weil die Intelligenz die Urheberin der Natur und insofern außerhalb der Natur ist, da man sagt, daß sie von den Dingen getrennt ist, weil sie von ihnen durch ihr Sein geschieden und nicht mit ihnen vermischt ist" [2]). Kurz vorher verweist Albert noch auf die diesbezüglichen Ausführungen in *De animalibus* [3]). Wie könnte er dies, wenn er sich selbst eines Gegensatzes seiner Darlegungen zumal in Bezug auf diesen wichtigen Punkt bewußt wäre!

Da kein Zweifel darüber mehr vorhanden ist, daß mit der Intelligenz von ihm Gott gemeint wird, auch wenn sie die Züge der erst aus der Gottheit emanierten Weltvernunft der Neuplatoniker bezw. des thätigen Verstandes der Araber trägt, so hindert nichts, die betreffenden Darlegungen Alberts in *De natura et origine animae*, in *De animalibus* und *De anima* für unsere Zwecke heranzuziehen. Hierzu veranlaßt uns speziell noch der Umstand, daß unser Philosoph dort, wo er in der *Summa de homine* über die Entstehung der Menschenseele handelt, diesen Punkt nur verhältnismäßig kurz behandelt, dagegen auf seine diesbezüglichen eingehenden Erörterungen in *De animalibus* verweist [4]).

Es hat zunächst den Anschein, als ob Albert in den genannten Schriften unmittelbar dem Aristoteles folgt, der nur

---

[1]) A. a. O. p. 192 b u. 193 a.

[2]) A. a. O. p. 193 b.

[3]) A. a. O. p. 193 a: Ex dictis autem elucescit, quod in XVI. scientiae *De animalibus* libro diximus, quod intellectus in animae rationalis natura ingreditur in conceptum ab extrinseco.

[4]) Q. 16. a. 3. p. 87 b: Cum comparatio ipsius non dependeat a corpore, principium non potest habere a virtutibus corporalibus, sicut expresse probatur in XVI. *De animalibus* et quomodo anima rationalis dicitur anima, quae sola egreditur ab extrinseco, scilicet a Deo creante.

den νοῦς, nicht aber die ganze menschliche Seele von außen her in den Samen eintreten läßt [1]). Denn nur immer wieder wird von ihm betont, daß die mit dem Körper nicht verbundenen Kräfte das Abbild des Lichtes der thätigen Intelligenz bilden, daß der Intellekt als immaterielle, hyperorganische Kraft der Seele aus nichts Stofflichem eduziert werden könne [2]). Daraus ergiebt sich des weiteren für Albert, daß der Intellekt, der in der Natur der Seele sich findet, von außen her in den Samen eintritt, nicht so zwar, daß die erste Intelligenz ihn außerhalb dessen, was die Natur schafft, verursacht, sondern weil sie ihn aus ihrem eigenen Lichte und nicht aus einem stofflichen Prinzip eduziert. Denn, wäre letzteres der Fall, argumentiert unser Scholastiker, so müßte es außer dem weiblichen Zeugungsstoff, der die vegetative Stufe, und dem männlichen, der die sinnliche Stufe potentiell in sich enthält, noch eine dritte Art des Zeugungsstoffes für die vernünftige Stufe geben, was nicht der Fall ist. Der männliche und weibliche Zeugungsstoff aber können zu deren Entstehung nichts beitragen, da jede in diesem thätige Kraft nur in einem Körper wirkt und nur eine solche Form zu eduzieren vermag, die wieder die Aktualität eines Körpers bildet [3]). Weiter bemerkt Albert, daß die Substanz, welche die Seele des Menschen darstellt, zum Teil von innen d. h. aus dem Samen herrührt, teils von außen herstammt [4]).

Wenn auch zugegeben ist, daß Albert sich in den erwähnten Schriften bezüglich der Frage, ob die ganze menschliche Seele oder nur deren vernünftiger Teil von außen her in den Samen eintritt, nicht so klar und deutlich ausdrückt, als es wünschenswert wäre, so ergiebt sich doch bei näherer Be-

---

[1]) De an. gen. II, 3. p. 27 ff.: *λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον· οὐδὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια.* Über die Entstehung der menschlichen Seele bei Aristoteles vgl. Fr. Brentano, Die Psychol. des Arist. Mainz, 1867. S. 195 ff. v. Hertling, Materie u. Form u. die Definition der Seele bei Arist. Bonn, 1871. S. 170. Zeller, a. a. O. II, 2 [3]. S. 593 f.

[2]) De nat. et orig. an. a. a. O. p. 193 a. De animal. a. a. O. c. 11. p. 462 b. c 12. p. 463 b.

[3]) De nat. et orig. an. a. a. O. p. 193 a.

[4]) A. a. O. p. 193 b.

trachtung, daß er auch hier die menschliche Seele in der Totalität ihrer Fähigkeiten aus der Hand des höchsten wirkenden Prinzips unmittelbar hervorgehen läßt. Dafür spricht, daß er in seinen näheren Ausführungen doch auch von der ganzen vernünftigen Seele sagt, sie stelle diejenige Form dar, welche die Materie und deren Kräfte übersteigend zur Ähnlichkeit mit dem ersten Beweger in der Natur hervorbricht [1]), daß er erklärt, Gott schaffe sie nicht aus etwas bereits Existierendem [2]). Ferner stützt sich unsere Annahme auf den Umstand, daß Albert auch in diesem Zusammenhange mit aller Entschiedenheit lehrt, die menschliche Seele sei mit all ihren vegetativen, sinnlichen und vernünftigen Vermögen eine einzige, unteilbare Substanz. Falsch sei die Ansicht Abubakers, daß der Intellekt nicht zur Natur der Seele gehört, sondern von außen her sich mit dieser verbindet. Da unser Philosoph auf die Widerlegung der arabischen Doktrin des Monopsychismus im Anschluß an seine Erörterungen über das Wesen des Intellektes ausführlich eingeht, so begnügt er sich, an dieser Stelle mit einer kurzen Bemerkung auf das Widersinnige dieser Auffassung hinzuweisen. Wenn es wahr wäre, daß der Intellekt nicht zur Natur der Seele selbst gehört, sondern sich von außen her mit ihr verbindet, so würde der Mensch nur durch die sinnliche Seele sein Sein erhalten. Was nämlich nur von außen zu einem anderen in Beziehung tritt, kann nicht die Vollendung eines solchen bilden, das aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit übergeht; ebensowenig kann dadurch etwas gezählt werden. Durch den Verstand und die Vernunft aber wird der Mensch erst Mensch und als solcher gezählt [3]). Die Vernünftigkeit bildet daher sein Sein und bildet mit den vegetativen und sinnlichen Potenzen ein und dieselbe Substanz [4]).

---

[1]) A. a. O.

[2]) S. S. 78.

[3]) Vgl. S. 34.

[4]) De nat. et orig. an. a. a. O. p. 192 b. Vgl. De animal. a. a. O. c. 11. p. 462 b: Rationale autem sive intellectuale principium vitae in homine, subiecto quidem idem est cum vegetabili et sensitivo, sed per esse alterum est, quia una substantia est anima rationalis, a qua effluunt potentiae vegetativae et sensibiles et intellectuales.

Denselben Standpunkt nimmt Albert auch da ein, wo er über das Verhältnis der drei Seelenstufen zu der Entwicklung des Körpers spricht. Wie bei dem werdenden Tier sich zuerst das vegetative Leben und erst später das sinnliche äußert, so läßt sich ein Gleiches bei der Entstehung des Menschen beobachten. Nur bildet hier nicht, wie dort, das sinnliche Leben selbst die Vollendung, sondern das vernünftige. Wie aber beim Tier die vegetativen Potenzen von Anfang an bereits in Hinordnung auf die aktuell noch nicht vorhandene sinnliche Form wirken, so werden in analoger Weise beim Menschen die Organe von vorn herein schon, wo nur vegetatives Leben vorhanden ist, in Hinordnung auf die vernünftige Seele gebildet. So erhält der Mensch statt der Vorderfüße, wie sie die Tiere besitzen, Hände, welche das spezielle Werkzeug des Verstandes sind [1]; auch die übrigen Glieder sind bei ihm entsprechend anders geformt, so die Zunge, damit sie der Unterredung, also gleichfalls einer Verstandesthätigkeit, dienen kann, desgleichen das Ohr u. s. w. Da bei den Menschen die sensitive Stufe mit der Vernunft verbunden ist, besitzt sie eine viel reichere Kraft als bei den Tieren. Daß Albert die menschliche Seele in *De natura et origine animae* als eine einzige Substanz ansieht, ergiebt sich endlich noch aus der Bemerkung — aus der uns allerdings wieder eine neue, alsbald zu erörternde Schwierigkeit erwächst —, daß wie bei den übrigen Lebewesen, so auch bei den Menschen der Anfang für den vegetativen Teil in der Materie und im ersten Sein der zu belebenden Substanz, der Anfang des sinnlichen Teils im vegetativen, der des vernünftigen im sinnlichen sei, da der Mensch sonst ein Vielfaches, nicht aber ein Einfaches wäre [2].

[1] Die Ansicht, daß die Hand das spezielle Werkzeug des Intellektes ist, geht auf einen Gedanken des Anaxagoras zurück. Derselbe lehrte, daß der Mensch das klügste Wesen ist, weil er Hände hat. Vgl. Zeller, a. a. O. II, 2 [3]. S. 488. Von teleologischem Gesichtspunkte aus modifizierte Aristoteles diese Anschauung dahin, daß der Mensch Hände bekam, weil er das klügste Wesen ist (De part. animal. IV, 10. p. 687 a 7—23). Vgl. Zeller, II, 2 [3]. a. a. O. u. S. 565. In der Weise des Aristoteles handelt Albert ausführlich über die Hand als das Werkzeug der Werkzeuge und ihre Beziehung zum Verstande De animal. l. XIV. t. 2. c. 2. p. 406 b f.

[2] De nat. et orig. an. p. 193 a—b.

Die Beweiskraft der zuletzt erwähnten Stelle dürfte sich noch erhöhen, wenn sich die in ihr enthaltene Schwierigkeit beseitigen läßt. Diese besteht darin, daß Albert sagt, die vegetative Stufe der menschlichen Seele beginne in der Materie. Man könnte infolgedessen der Ansicht sein, er lasse einen Teil, wie Aristoteles, oder sogar die ganze menschliche Seele ebenso wie die Pflanzen- und Tierseele durch Eduktion aus dem Zeugungsstoff entstehen, da ja die höhere Stufe des Seelenlebens die Existenz der niederen stets schon voraussetzt. Dieselbe Unklarheit herrscht in der bereits angeführten, dem gleichen Kapitel der nämlichen Schrift entnommenen Stelle vor, welche besagt, daß die Substanz, welche die Seele des Menschen bildet, zum Teil von innen und daher aus dem Samen, teils von außen herstammt [1]). Hier wird, wie es scheint, hinsichtlich eines Teiles behauptet, daß derselbe aus der Materie stammt. Indem wir die in den beiden angeführten Stellen vorhandenen Schwierigkeiten zu lösen versuchen, beantworten wir zugleich die wichtige Frage, in welcher Beziehung und in welchem Verhältnis nach Albert die Entwicklung des seelischen Lebens beim Menschen zu der seines Körpers steht. Unser Scholastiker bedient sich in *De natura et origine animae* [2]) und ebenso in *De animalibus* [3]), welche Schriften er ja speziell vom aristotelischen Standpunkte aus geschrieben, mit Vorliebe der Ausdrucksweise seines griechischen Lehrers und behauptet so von der Vernunft, daß sie von außen in den Embryo eintritt; denn die Vernunft kann ja nur mit dem Teile, der von außen kommen soll, gemeint sein. Es liegt daher allerdings nahe anzunehmen, daß seiner Auffassung entsprechend erst dann, wenn der Fötus bereits eine gewisse Höhe des tierischen Lebens erreicht hat, der Intellekt von außen hereintritt. Wohl nimmt Albert hier, wie gesagt, die Terminologie von Aristoteles herüber; er verknüpft

---

[1]) S. S. 79.

[2]) T. 1. c. 5. p. 193 a: intellectus in animae rationalis natura ingreditur in conceptum ab extrinseco.

[3]) L. XVI. t. 1. c. 12. p. 463 b: sequitur necessario, quod ipse (sc. intellectus) solus sit ab extrinseco materiae datus a principio generationis, quod materiae non commiscetur.

jedoch mit jener Bestimmung einen anderen Sinn als dieser. Unter dem Teil, der von außen kommen soll, bezw. dem Intellekt, ist, wie auch in anderen Fällen, die ganze vernünftige Seele gemeint, deren vorzüglichster, weil immaterieller, insofern der Intelligenz ähnlicher und spezifischer Teil eigens genannt wird. Dieses Verfahren Alberts ist, sei zunächst bemerkt, keineswegs so ungewöhnlich und fremdartig, als es auf den ersten Blick vielleicht den Anschein hat. Es wird in diesen Fällen nur der bekannte scholastische Grundsatz in Anwendung gebracht: Jedwedes Ganze scheint das zu sein, was in ihm das Hauptsächlichere ist. Albert setzt hier, wie dies auch Thomas gelegentlich thut[1]), den Intellekt als Pars pro toto für die gesamte menschliche Seele. Daß dies wirklich der Fall ist und nicht auf willkürlicher Kombination unsererseits beruht, beweist der Umstand, daß unser Philosoph ganz an der nämlichen Stelle in *De natura et origine animae*, wo sich die beiden uns hier interessierenden Stellen finden, sagt, daß Gott die anima rationalis, also nicht nur die ratio oder den intellectus, aus nichts Vorliegendem schafft[2]). Wir sehen hieraus deutlich, daß Albert abwechselnd bald von der ganzen vernünftigen Seele spricht, bald statt ihrer nur den ihr spezifisch eigentümlichen Teil erwähnt.

Wie ist es aber dann möglich, daß unser Scholastiker hinwiederum hinsichtlich eines Teiles der Seele sagen kann, daß derselbe aus der Materie hervorgeht? Aus den näheren Ausführungen in *De natura et origine animae* und in *De animalibus* über diesen Gegenstand geht hervor, daß Albert die menschliche Seele in der Totalität ihrer Vermögen von außen her kommen läßt; auch findet jene Schwierigkeit ihre Lösung. Er denkt sich die ganze menschliche Seele zunächst potentiell im Samen vorhanden. Dieses ihr potentielles Sein aber ist keineswegs dem analog, welches der Seele der Pflanze und des Tieres im Samen zukommt. Denn diese sind mit dem Vorhandensein des Samens ihrer Potenz nach unmittelbar gegeben; das Sein

[1]) Den Satz: Unumquodque totum videtur esse id, quod est principalius in eo ausdrücklich zugrunde legend, schließt Thomas (Quaest. disp. De potentia 3. 9 ad 1): unde totus homo videtur esse anima vel intellectus.

[2]) S. S. 78.

der vernünftigen Seele hingegen wird (wohl im Augenblick der Empfängnis) durch Gott hervorgerufen, und ist ihre vegetative und sinnliche Stufe nur insofern, als der Same die zu ihrer äußeren Bethätigung notwendigen Vorbedingungen noch nicht bietet, der Möglichkeit nach in ihm vorhanden. Denn die vegetativen und sensitiven Potenzen sind beim Menschen ebenso wie beim Tier organischer Natur und das allmähliche Heraustreten derselben aus dem Zustande der Potenz wird nur durch eine immer weiter fortschreitende Entwicklung des Körpers möglich. Der Bethätigung des Intellektes steht hingegen kein Hindernis im Wege, wenn die sinnlichen Fähigkeiten aktuell geworden; es sind keine weiteren Fortschritte von seiten des Organismus erforderlich, die über diejenigen hinausgingen, welche die Entfaltung der sensitiven Kräfte benötigt. Insofern sagt Albert mit gewissem Recht, daß ein Teil der Seele aus dem Samen eduziert wird, der andere, der an sich nicht der Potenz nach in diesem enthalten ist, von außen eintritt. Übrigens bemerkt er auch ausdrücklich, daß die vegetativen und sensitiven Kräfte beim Menschen nicht etwa, wie beim Tiere, durch Vermittlung der im Samen enthaltenen gestaltenden Kraft als solcher eduziert werden, sondern daß sie diese, da sie Potenzen der intellektuellen Substanz bilden, auch nur insofern zu eduzieren vermag, als sie selbst unmittelbar von dem universell thätigen Intellekte informiert und bewegt wird [1]). Somit liegt kein Widerspruch gegenüber der *Summa de homine* vor, wo er kurz bemerkt, daß die vis formativa beim Menschen lediglich die Glieder schafft [2]). Denn er will durch jene Erklärung in *De natura et origine animae* nichts anderes andeuten, als daß das Gestaltungsvermögen bei der Pflanze und beim Tier die vegetativen und sensitiven Fähigkeiten aus eigener Kraft in den Zustand der Wirklichkeit überführt, daß es diese Potenzen bei der Entstehung der menschlichen Seele dagegen nur mittelbar aktualisiert, insofern sie die notwendigen somatischen Vorbedingungen schafft, daß sie hier nur das Werkzeug der Intelligenz bildet, die auf diese Weise sich

---

[1]) De nat. et orig. an. a. a. O. p. 193 b.
[2]) Q. 16. a. 3. p. 87 b. S. S. 74. Anm. 2.

ihrer bedient, um die Eduktion der vegetativen und sinnlichen Vermögen der Menschenseele zu bewirken. Den schlagenden Beweis für die Richtigkeit der Auffassung, die wir bezüglich jener unklaren, schwer verständlichen Aussprüche Alberts vertreten, liefert indes eine Bemerkung, die wir in *De animalibus* finden. Unser Philosoph erklärt hier, daß die vernünftige Seele, die nicht nur solche Affekte (passiones) und Funktionen besitzt, welche sich auf Immaterielles (d. h. auf die von der Materie losgelösten Formen) beziehen, wie die Sinne und das sinnliche Vorstellungsvermögen, sondern auch solche, welche ohne Organ thätig sind, auf keine Weise aus einem materiellen Prinzip hervorgehen könne, sondern von dem Lichte des getrennten Intellektes eingegossen werde [1]). Zum Schluß sei noch darauf verwiesen, daß unser Philosoph die betreffenden Ausführungen in *De animalibus* mit denen der *Summa de homine* als ihrem Inhalt übereinstimmend ansieht. Schwerlich würde er sonst in letzterer Schrift ausdrücklich erklären, daß er in *De animalibus* auseinandergesetzt habe, in welcher Weise die vernünftige Seele als diejenige Seele zu bezeichnen sei, die allein von außen herstamme [2]).

So ergiebt sich aus unserer gesamten Betrachung das Resultat, daß unser mittelalterlicher Lehrer auch in *De natura et origine animae* und in *De animalibus* die vernünftige Seele unmittelbar ohne irgend ein Medium durch das höchste wirkende Prinzip geschaffen werden läßt, während die vegetative und sinnliche Seele seiner Ansicht nach durch Eduktion aus dem Samen entsteht.

Was seine Erklärung über den Ursprung der vernünftigen Seele anlangt, so hebt er ausdrücklich hervor, daß er mit dieser den Sinn der Worte des Aristoteles, daß der Intellekt von

---

[1]) L. XVI. t. 1. c. 17. p. 470 b: Ex his autem est advertere, quod intellectualis anima, quae non modo habet passiones et operationes in his, quae sunt sine materia, sicut sensus et imaginatio, sed etiam habet eas sine organo corporis, non potest aliquo modo esse ex aliquo materiali principio; sed influitur a lumine intellectus separati, qui est primum principium et potissimus operator totius operis naturae.

[2]) S. S. 78. Anm. 4.

außen komme, wiedergebe [1]). Mögen nun die Unklarheiten, welche der Lehre des griechischen Philosophen in diesem Punkte anhaften, noch so groß sein, jedenfalls aber läßt sich mit Bestimmtheit sagen, daß die Ausführungen Alberts mit dem, was Aristoteles in dieser Hinsicht sagt, nicht übereinstimmen. Denn aus seinen Bemerkungen geht immerhin hervor, daß seiner Ansicht nach nur der Nus als solcher in den Foetus eintritt, nicht aber die ganze vernünftige Seele, wie doch Albert will. Weiter bemerkt unser Scholastiker, daß er sich bei der von ihm vertretenen Auffassung der Worte des Aristoteles mit Avicenna, Averroës, Theophrast und allen erfahreneren Peripatetikern im Einklang befinde [2]). Auch hier wirft er wieder die verschiedenartigsten Standpunkte bunt durcheinander. Was die Ansicht des Theophrast anlangt, so wissen wir einerseits, daß er den Nus, wie sein Lehrer, von außen her in den Samen eintreten läßt [3]) und als zur Substanz der menschlichen Seele gehörig betrachtet, wie Albert auch selbst in seinen Erörterungen über den Intellekt berichtet [4]); andererseits ist nicht bekannt, daß er die vegetative und sinnliche Stufe auf einem anderen Wege als dem Zeugungsprozeß selbst entstehen läßt, welche Anschauung ihm ja auch Albert selbst, wie wir gehört, zuschreibt. In ersterer Hinsicht steht die Auffassung des Theophrast bezüglich der Entstehung der menschlichen Seele in schroffem Widerspruch mit der des Averroës, in zweiter Hinsicht mit der des Avicenna. Denn jener leugnete, daß der Intellekt zum Wesen der menschlichen Seele gehört [5]). Daher konnte er die menschliche Seele in der Totalität der ihre Substanz ausmachenden Potenzen auf dem Wege der Eduktion aus der Materie des Samens hervorgehen lassen. Avicenna hatte, wie Alfarabi, hingegen gelehrt, daß

[1]) De animal. a. a. O. c. 11. p. 462 b: Et iste est intellectus verborum Aristotelis, cum qua expositione concordant Avicenna et Averroës et Theophrastus et omnes peritiores Peripatetici.

[2]) S. Ebendasselbe

[3]) Themist., De an. VI. p. 107, 31 f.

[4]) De an. l. III. t. 2. l. 5. p. 136 a f. Vgl. weiter unten das Kapitel über den Intellekt.

[5]) Vgl. unsere Ausführungen über die Lehre vom Intellekt.

die vernünftige, wie die sinnliche und vegetative Form aus der thätigen Intelligenz unmittelbar in den Körper einfließt und daher in keinem ihrer Teile einer Eduktion aus dem Zeugungsstoff bedarf[1]). Von diesen drei Ansichten kann also wohl schwerlich mit Recht behauptet werden, daß sie untereinander übereinstimmen. Indessen haben wir immerhin zu berücksichtigen, daß Albert dieser irrigen Ansicht in *De animalibus* Ausdruck giebt, wo er noch nicht, wie in der *Summa de homine*, über die wirkliche Ansicht des Avicenna orientiert ist[2]). Weniger zu entschuldigen ist dagegen, daß er behauptet, mit Averroës übereinzustimmen. Was die Frage betrifft, welchem seiner arabischen Lehrer er sich in seiner Entwicklung über die Entstehung der vernünftigen Seele am meisten anschließt, so dürfte dies Alfarabi und Avicenna sein, während er sich, wie bereits bemerkt, hinsichtlich des Ursprungs der vegetativen und sinnlichen Seele an Averroës anlehnt.

Zum Schluß sei noch bemerkt, daß wir an dieser Stelle seine Ausführungen über die Entstehung der vernünftigen Seele noch keineswegs erschöpfend mitgeteilt haben, sondern hier nur vorläufig abbrechen müssen. Unser mittelalterlicher Lehrer handelt über diesen Gegenstand nämlich keineswegs nur als Peripatetiker, sondern entwickelt und verteidigt den hier vertretenen Standpunkt des Creatianismus auch als augustinischer Theologe mit den Waffen der Philosophie. Auf die diesbezüglichen Auseinandersetzungen werden wir im dritten Hauptabschnitt unserer Schrift, welcher die augustinischen Elemente in der Psychologie Alberts behandelt, einzugehen haben.

Die sinnliche und die vernünftige Seele.

Hinsichtlich der Einteilung der eigentlichen Seelenvermögen, die wir dem Folgenden zu Grunde legen, ist zu bemerken, daß wir nach dem Beispiele Alberts zuerst die wahrnehmenden Kräfte der sinnlichen Seele und im Anschluß hieran die „Eigentümlichkeiten“ *(proprietates animae sensibilis)* derselben, die Zu-

[1]) Vgl. S. 72 f.
[2]) Vgl. S. 64. 72.

stände des Schlafes und Wachens, sowie des Traumes behandeln, darauf das Erkennen der vernünftigen Seele darstellen und alsdann noch das hinzufügen wollen, was Albert als Aristoteliker bezüglich des Strebevermögens sagt; wir werden daher in diesem Zusammenhange nicht über das liberum arbitrium zu sprechen haben, da dies zu jenen Vermögen gehört, die, wie er selbst erklärt, von den Philosophen nur selten, häufig dagegen von den Theologen erwähnt würden [1]).

Die Kräfte der sinnlichen Wahrnehmung.

Die wahrnehmenden Kräfte der sinnlichen Seele scheidet Albert nach peripatetischem [2]) Muster in äußere *(vires apprehensivae deforis)* und innere *(vires appr. deintus)*. Zu den äußeren rechnet er in der *Summa de homine* [3]) im Gegensatz zu Aristoteles [4]) nicht nur die Einzelsinne *(sensus proprii)*, sondern auch den Gemeinsinn *(sensus communis)*.

Die äußeren Sinne.
Die äußere Wahrnehmung.

Bevor wir der Lehre Alberts betreffend die Thätigkeit der einzelnen Sinne näher treten, werden wir in Kürze zu entwickeln haben, in welcher Weise er das Problem der sinnlichen Wahrnehmung selbst erklärt.

Albert folgt hier zumeist seinen arabischen Lehrern. Indessen kommt es auch vor, daß er da, wo diese von der ursprünglichen aristotelischen Lehre [5]) abweichen, die letztere ihnen selbst gegenüber auf das nachdrücklichste vertritt.

Wie Aristoteles, so unterscheidet auch Albert scharf zwischen dem Sinn als dem Subjekt und dem ihm eigentümlichen Objekt. Daß letzteres das Subjekt affizieren kann, wird

---

[1]) S. de hom. q. 67. p. 306 a.

[2]) Vgl. David Kaufmann, Die Sinne. Beitr. z. Gesch. der Physiol. und Psychol. im M.-A. S. 45.

[3]) Q. 18. p. 89 b.

[4]) S. den Anfang des Kapitels über den Gemeinsinn.

[5]) Vgl. Clemens Baeumker, Des Aristoteles Lehre von den äußeren und inneren Sinnesvermögen. Leipzig, 1877. S. 10 ff. Außerdem vgl. über die aristotelische Lehre vom sinnlichen Wahrnehmen Zeller, a. a. O. II, 2. S. 533; desgl. Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 21 ff.

durch die Annahme eines Mediums ermöglicht, welches den Zusammenhang zwischen beiden herstellt.

Die Empfindung stellt ein Leiden dar, insofern der Sinn die Form des wahrnehmbaren Außendings aufnimmt, jedes Aufnehmen aber ein Leiden ist. Der Sinn ist daher eine durchaus passive Potenz [1]). Durch diese Bestimmung ist ein wichtiger Unterschied zwischen der intellektuellen und der sinnlichen Erkenntnis bedingt. Bei jener giebt der intellectus agens den Anstoß; bei dieser dagegen ist es der betreffende Gegenstand, welcher die Empfindung veranlaßt. Aus sich heraus vermag der Sinn es nicht, seine Funktion auszuüben, weil diese allein nur darin besteht, das Abbild des betreffenden sinnlichen Objektes, insofern dieses gegenwärtig ist, aufzunehmen [2]). Es ist also nicht etwa der betreffende Gegenstand selbst seinem materiellen Sein nach als im Sinnesorgan in irgend welcher Weise vorhanden zu denken, sondern nur sein immaterielles Abbild „der Vorstellungsinhalt" *(intentio)* [3]).

Was letzteren Terminus anlangt, so will Albert hier zwischen den Begriffen *intentio* und *forma* unterschieden wissen. Die *forma* gilt ihm hier als Teil der aus Form und Materie zusammengesetzten Substanz, als dasjenige, was dieser das Sein verleiht; die *intentio* bedeutet ihm den Vorstellungsinhalt, das Abbild des Ganzen, dasjenige, was uns von dem Gegenstande in Kenntnis setzt [4]). Um Mißverständnissen vorzubeugen, ist indes zu bemerken, daß Albert nirgends diesen Unterschied selbst beobachtet [5]). Die *forma sensibilis* hat vielmehr in seinen Darstellungen stets die Bedeutung von *intentio*.

Was das unkörperliche Sein des Objekts im Medium und im Organ anlangt, so bezeichnet Albert des genaueren im Anschluß an Averroës [6]) dieses als spirituelles Sein. Obgleich er

---

[1]) De an. l. II, t. 3. c. 1. p. 70 a. Vgl. Arist. II, 5. p. 416 b 33 ff.

[2]) De an. a. a. O. p. 70 a ff. S. de hom. q. 32. a. 1. p. 161 a f.

[3]) De an. a. a. O. c. 4. p. 74 a f. S. de hom. a. a. O. a. 3. p. 165 b.

[4]) De an. a. a. O. p. 74 b.

[5]) Vgl. De an. a. a. O. z. B. kurz vorher c. 1. p. 70 a: et cum sensus non sentiat nisi recipiens „formam sensibilem" . . .

[6]) De an. T. C. II, 5. n. 97: et sicut color habet duplex esse, secundum esse in corpore colorato et hoc esse corporale et esse in diaphano et hoc

auch das esse spirituale als esse immateriale auffaßt, so ist jedoch dieser Ausdruck mit Absicht gewählt, da er durch ihn einerseits auf das immaterielle Sein des Objekts hinweisen will und dieses doch andererseits wieder von dem eigentlichen esse immateriale zu unterscheiden und so auf die physikalische Veränderung, welche das seinem spirituellen Sein nach in Objekt und Medium vorhandene Objekt hervorruft, hinzudeuten sucht [1]).

Der Vorstellungsinhalt oder die Form, wie Albert gewöhnlich sagt, ist bei der sinnlichen Wahrnehmung stets individuell, nicht universell, wie bei der intellektuellen Erkenntnis. Diese richtet sich auf das Allgemeine und Abstrakte, jene auf das Einzelne und Konkrete [2]).

Insofern der Sinn die von ihrem materiellen Substrat losgelöste Form aufnimmt, erfolgt eine qualitative Veränderung (alteratio, ἀλλοίωσις) desselben [3]). Diese bedeutet für ihn indes nicht ein reales Anderswerden, nicht die Vernichtung eines Zustandes durch einen entgegengesetzten, sondern nur die Erhaltung des potentiell Seienden durch das aktuell Seiende, die Überführung aus der Privation in den Habitus, aus der Potentialität in die Aktualität. Der potentiell Denkende wird ebensowenig ein anderer, wenn er aktuell denkt, wie der Baumeister, wenn er baut [4]). Die Aktualität des Wahrgenommenen und des Wahrnehmenden, des Subjekts und des Objekts ist dieselbe. Die Aktualität des Schallenden (actus sonantis), „die Schallung" (sonatio) z. B. existiert in dem potentiell Schallenden, in gleicher

---

esse spirituale. Vgl. a. a. O. n. 60. 67. 76. Es ist demnach das esse spirituale, das Sein der forma sensibilis in Medium und Organ, gleichbedeutend mit esse formale oder intentionale.

[1]) S. de hom. q. 20. a. 5. p. 115 b.

[2]) De an. a. a. O. c. 3. p. 73 a f. Vgl. Arist. De an. 2, 5. p. 417 b 22 f.

[3]) Albert unterscheidet De an. l. I. t. 2. c. 5. p. 20 a nach Arist. De an. I, 3. p. 406 a 12 (die zahlreichen sonstigen Belege s. bei Zeller, a. a. O. II, 2 [3]. S. 389. Anm. 2) viererlei Veränderungen: die Ortsveränderung (loci mutatio, φορά), die qualitative Veränderung (alteratio, ἀλλοίωσις), die quantitative Veränderung, und zwar Abnahme (diminutio, φθίσις) und Zunahme (augmentum, αὔξησις).

[4]) De an. a. a. O. c. 2. p. 72 b. S. de hom. a. a. O. a. 1. p. 162 a. Nach Arist. De an. II, 5. p. 417 b 1 ff.

Weise aber auch der Ton potentiell im Gehör. Der aktuelle Schall und das aktuelle Gehör fallen unmittelbar zusammen, ihrem Sein nach aber unterscheiden sie sich, weil sie ihrer Potenz nach in verschiedenen Substraten enthalten sind. Das Gleiche ist bei Subjekt und Objekt der übrigen sinnlichen Wahrnehmungen der Fall [1]).

Was die Objekte der verschiedenen Sinnesthätigkeiten selbst anlangt, so hat man solche zu unterscheiden, welche „an sich" („per se") und solche, welche „accidentell" (per accidens) wahrgenommen werden. „An sich" wird dasjenige erfaßt, was durch die ihm eigentümliche Natur und Wesenheit die Ursache einer Veränderung des Sinnes ist. Dies kann zweierlei sein: einmal das einem jeden Sinn spezifische Objekt (sensatum proprium), insofern die Farbe nur den Gesichtssinn, der Ton den Gehörssinn u. s. w. verändert, dann die sog. gemeinsamen Objekte (sensata communia), Bewegung, Stillstand, Zahl, Figur und Ausdehnung. „Gemeinsam" heißen letztere, weil sie nicht, wie die spezifischen Objekte, einem bestimmten Sinn angehören, sondern weil ein jedes derselben nicht nur von einem einzigen Sinn erfaßt wird, Bewegung, Ruhe und Zahl vielmehr von allen, Ausdehnung und Gestalt durch Tast- und Gesichtssinn. Mit dem eigentümlichen Objekt wird das Gemeinsame gleichfalls per se wahrgenommen, insofern jenes mit diesem unmittelbar verbunden ist und es als seinen Träger hat; denn mit der Farbe des Gegenstandes wird auch zugleich dessen Ausdehnung, Gestalt u. s. w. erfaßt. [2]). Außerdem aber werden von jedem Sinne mit dem spezifischen und gemeinsamen Objekt zugleich auch die sinnlichen Qualitäten, die zur Objektsphäre der übrigen Sinne gehören, aufgenommen, insofern sie mit jenen ein und denselben Gegenstand zum Träger haben. Diese Wahrnehmung ist indessen nur eine accidentelle, da das Vorstellungsbild z. B. des mit dem Weißen verbundenen Süßen

---

[1]) De an. l. II. t. 4. c. 9. p. 117 b f. Vgl. Arist. a. a. O. III, 1. p. 425 b 26 f.

[2]) Bezüglich der Frage, wieso das sensatum proprium sowohl, wie auch das sensatum commune per se aufgefaßt werden kann, vgl. das Kapitel über den Gemeinsinn.

sich dem Gesichtssinn nicht an sich einprägt, sondern ihm nur durch seine Verbindung mit dem Weißen zukommt [1]).

Was die Medien anlangt, durch welche die Übertragung der Form ohne die Materie möglich ist, so sind diese, wie wir noch bei Untersuchung der einzelnen Sinne näher hören werden, Luft und Wasser für den Gesichts-, Gehörs- und Geruchssinn, die Zunge und die Haut dagegen für den Geschmacks- und Tastsinn.

Was die prinzipiellen Fragen des Problems der Empfindung anlangt, die in späterer Zeit zu Controversen Anlaß gaben, so verficht Albert auch hier gleichfalls den rein aristotelischen Standpunkt. Die Frage, ob die Abbilder des sinnlich Wahrnehmbaren durch ein und dieselbe Kraft den Sinnen von den äußeren Gegenständen her zugeführt werden, wie etwa das Intelligible durch den intellectus agens zum intellectus possibilis hinbewegt wird, wurde nach Albert von den arabischen Peripatetikern und den Früheren eifrig diskutiert und fand bei ihnen eine von der ursprünglichen aristotelischen Ansicht abweichende Lösung. Albert berichtet, daß Averroës diese Frage wohl berühre, sie aber nicht beantworte [2]). Durch die Annahme, daß alles Wahrnehmbare, insofern es sich in den Sinnen befindet, in der Hinsicht übereinstimme, daß es nicht stofflich, sondern spirituell und intentionell sei, wären andere zu dem Resultat gekommen, daß diese allem Wahrnehmbaren eigentümliche Eigenschaft von einer einzigen Ursache herrühre [3]). Einige unter ihnen (wer diese sind, giebt Albert nicht näher an) hätten diese Kraft dem Licht, wieder andere dagegen, wie Avicenna und Alfarabi, der Seele selbst zugeschrieben, indem sie (im Gegensatz zu Aristoteles) [4]) den Sinn für eine aktive, nicht aber

[1]) De an. l. II. t. 3. c. 5. p. 75 f; t. 4. c. 6. p. 113 b f. Vgl. Arist. De an. II, 6. p. 418 a 7—25; III, 1. p. 425 a 14 ff.

[2]) Diese Angabe ist nur zum Teil richtig. Averroës postuliert wohl eine von dem Sinnlichen selbst verschiedene bewegende Kraft nach Analogie der intellectuellen Erkenntnis; spricht sich jedoch über das Wesen derselben nicht näher aus. Er sagt nur im Comm. zu De an. l. II. n. 60.: et cum ita sit, necesse est ponere motorem extrinsecum in sensibus alium a sensibilibus, sicut fuit necesse in intellectu.

[3]) S. hierzu und zum Folgenden De an. a. a. O. q. 76 a ff.

[4]) Vgl. Arist. II, 5. p. 416 b 33 ff.

eine passive Potenz hielten [1]). Bei der Kritik [2]) dieser Ansichten geht Albert von dem aristotelischen Standpunkt aus, daß es das Außending ist, welches den Sinn erregt. Er weist sowohl diejenigen Punkte ihrer Lehre, in denen beide Parteien übereinstimmen, wie auch diejenigen, in denen sie sich trennen, zurück. Er hält ihnen entgegen, daß jenes spirituelle Sein der verschiedenen sinnlichen Formen nur in äquivokem Sinne als dasselbe bezeichnet werden könne, da die Affizierung des Mediums und des Organs bei den einzelnen wahrnehmbaren Objekten in ganz verschiedener Weise erfolge. Die Form des Wahrgenommenen erzeuge sich ihrem sinnfälligen Sein nach vielmehr selbst [3]). Die Frage, woher diese Fähigkeit aber herrührt, zu beantworten, bedeutet ihm dasselbe, wie den Nachweis dafür zu erbringen, daß das Licht leuchtet. Er weist ferner jene Ansicht als lächerlich zurück, nach der das Licht die bewegende Kraft sei [4]). Vorsichtig tritt Albert indes der zweiten Erklärung entgegen, welche das Wahrnehmen von der Seele ausgehen läßt und den Sinn als aktive Potenz auffaßt. Er erwähnt hier, daß Plato, Augustin und viele andere große Männer diese Lehre verträten. Bescheiden, aber bestimmt erklärt er ihnen gegenüber: „Ohne Präjudiz erkläre ich gleichwohl, entweder verstehe ich sie nicht, oder sie haben selbst Unrichtiges gesagt“ [5]). Jene sinnliche Kraft der Seele, die heraustritt und den sinnfälligen Objekten sich gleichsam auflagert [6]), wie sie annehmen, könne nicht anders gedacht werden, als die Anziehungskraft des Magneten, die von diesem nach dem Eisen ausgeht. In der That habe denn auch Plato [7]), wie Albert bemerkt, den Augen eine derartig fascinierende Fähigkeit beigelegt [8]).

Es ist noch zu erwähnen, daß Albert im dritten Traktat

---

[1]) A. a. O. p. 76 b. 77 a.

[2]) A. a. O. p. 77 a f.

[3]) S. hierzu außer a. a. O. noch S. de hom. a. a. O. a. 1. p. 161 a f.

[4]) De an. a. a. O. p. 77 b.

[5]) De an. a. a. O. p. 78 a.

[6]) Statt supponere se sensibus ist vermutlich a. a. O. zu setzen: sensibilibus.

[7]) S. Timaeus 45 B—C.

[8]) A. a. O. p. 78 a.

des liber *De sensu et sensato* ganz im Anschluß an die einschlägigen Kapitel der gleichnamigen aristotelischen Schrift die Anschauung zurückweist, welche sich als Konsequenz der Lehre der Atomiker für die Theorie des Erkennens ergiebt [1]), ferner die Fragen behandelt, ob das sinnlich Wahrnehmbare augenblicklich zum Sinn gelangt oder vorher erst in das Medium kommt [2]), und ob und wie es möglich ist, zwei Gegenstände zur gleichen Zeit wahrzunehmen [3]). An die Erörterung des letzten Problems schließt sich eine Kritik der dem Standpunkt des Aristoteles bezw. der seinem eigenen entgegengesetzten Ansicht [4]). Wie Albert sich zu diesen letzten beiden Fragen stellt, werden wir sowohl bei der Theorie des Sehens, wie bei der Lehre vom sensus communis zu entwickeln haben.

Im Anschluß an diese einleitenden Vorbemerkungen möge noch gestattet sein, das nachfolgender Darstellung zu Grunde gelegte Material kurz anzugeben. In Betracht kommen die *Summa de homine, De anima, De sensu et sensibili* und *De apprehensione*. Wir werden in erster Linie indes die *Summa de homine* heranzuziehen haben, da diese den Gegenstand nach allen Richtungen hin, am abgeschlossensten und verhältnismäßig am freiesten behandelt, während in *De anima*, abgesehen von den Digressionen, und in *De sensu et sensibile* zumeist nur die aristotelischen Ansichten kommentiert wiedergegeben werden.

Einteilung der äußeren Sinne.

Die Einteilung der äußeren Sinne kann nach Albert [5]) in doppelter Hinsicht erfolgen, einmal nach dem Grade der Wichtigkeit der einzelnen Vermögen und nach dem ihrer Erkenntnisfähigkeit. Nach dem ersten Einteilungsprinzip [6]) nehmen der Tastsinn und der Geschmack (insofern dieser in gewisser Beziehung ebenfalls Tastsinn ist) die erste Stelle ein; denn des er-

[1]) De sensu t. 3. t. 1. p. 41 f.
[2]) A. a. O. c. 2. p. 43 f.
[3]) A. a. O. c. 3. p. 45 b f; c. 5. p. 49 f; c. 6. p. 50.
[4]) A. a. O. c. 4. p. 48; c. 5. p. 49.
[5]) S zum Folgenden S. de hom. q. 18. a. 2. p. 91 a—b.
[6]) S. außer a. a. O. De sensu t. 1. c. 1. p. 2 a f.

steren bedarf jedes Lebewesen, um zu leben (propter esse), der übrigen nur, um gut zu leben (propter bene esse), fügt Albert in Berufung auf Aristoteles[1]) hinzu. Es folgt alsdann der Geruchssinn, der dem Tier in der Beschaffung der Nahrung behilflich ist, dem Menschen aber auch rein angenehme Empfindungen z. B. die der Blumendüfte bereitet[2]); hierauf der Gehörs- und endlich der Gesichtssinn. Die andere Einteilung gestaltet sich folgendermaßen: der höchste Grad in der Entwicklung der sinnlichen Erkenntnisfähigkeit ist dem Gesichtssinn eigen[3]); es folgt das Gehör, der Geruch, der Geschmack und endlich das Gefühl. Albert erwähnt, daß die erste Einteilung von Avicenna[4]), die zweite von Aristoteles[5]), von Joannes Damascenus[6]) und Nemesius[7]) gebraucht wird. Er selbst legt ebenfalls die letztere seiner Darstellung zu Grunde.

Albert versucht auch den Nachweis zu führen, daß es nicht mehr als fünf Sinne giebt, indem er zuerst den Beweis des Aristoteles[8]) erklärt und dann selbst einen solchen zu geben sucht. Es muß indes hierbei bemerkt werden, daß aus seinem eigenen Beweise, auf den weiter einzugehen keinen Wert hat, auch die Existenz jeder beliebigen Anzahl von Sinnen sich mit demselben Recht, wie die Fünfzahl, ableiten läßt[9]).

---

[1]) De an. II, 3. p. 415 a 3 ff; III, 13. p. 435 b 19. Vgl. Zeller, a. a. O. II, 2. S. 339. Anm. 3. Baeumker, a. a. O. S. 3. Anm 2.

[2]) Nach Arist. De sensu, 5. p. 444 a 28 f.

[3]) Nach Arist. Metaph. I, 1. p. 980 b 23.

[4]) A. a. O. II, 3. fol. 11v b ff.

[5]) Vgl. De an. II, 7—11. Dieser Anordnung folgt auch Alfarabi (Dieterici, a. a. O. S. 121). Kaufmann bemerkt (a. a. O. S. 44. Anm. 23), daß die lauteren Brüder die Reihe der Sinne mit dem Gehör zu eröffnen pflegten. Dem gegenüber ist zu betonen, daß wir häufiger noch die aristotelische Anordnung bei ihnen antreffen. Vgl. Dieterici, Microcosmus. S. 94. Anthropologie. S. 25 f.

[6]) De fide orthodoxa l. II. c. 18. Migne P. Gr. tom. 94. col. 933 f.

[7]) Die Voraussetzung, daß, wie sonst, so auch in diesem Punkte Joannes Damascenus mit Nemesius übereinstimmt, veranlaßt Albert wohl zu obiger irrtümlicher Annahme. Nemesius behandelt (a. a. O. c. 7 bis 11. col. 637 ff.) die Sinne in folgender Reihenfolge: Gesicht, Gefühl, Geschmack, Gehör, Geruch.

[8]) De an. III, 1. Vgl. Zeller, II, 2[3]. S. 537. Anm. 3.

[9]) S. de hom. q. 32. a. 4. p. 166 f.

Der Gesichtssinn.

Albert weist die Annahme der voraristotelischen Philosophen [1]), daß das Auge aus Feuer besteht, zurück [2]), und erklärt im Anschluß an Aristoteles [3]) und die Araber, von

---

[1]) Eine Ausnahme macht Demokrit, der, wie Albert (De sensu t. 1. c. 13. p. 17 f. nach Arist. De sensu 2. p. 438 a 5) erwähnt, die Wassernatur des Auges richtig erkannt hat. S. Theophr. De sensu 50 ff. E. Wilde, Geschichte der Optik. I. Teil. Berlin, 1898. S. 7. Siebeck, a. a. O. I, 1. S. 110. Hinsichtlich seiner Theorie des Sehens wird er dagegen von Albert angegriffen. — Unter den Gegnern, welche das Auge feuriger Natur sein ließen, sind Empedokles und Plato gemeint. Nach Empedokles ist das Auge mit einer Laterne zu vergleichen, in deren Innerstem (gemeint ist wohl die Krystalllinse) er das Feuer vorhanden sein läßt; zwischen diesem und der äußeren Haut des Auges soll sich Wasser befinden. Vgl. Siebeck, a. a. O. S. 108. — Auch Plato lehrt, daß sich im Auge eine besondere Art des Feuers befindet, das nicht brennt, wohl aber ein mildes, tagähnliches Licht erzeugen kann. S. Timaeus 45 B—C: *τῶν δὲ ὀργάνων πρῶτον μὲν φωσφόρα ξυνετεκτήναντο ὄμματα, τοιᾶδε ἐνδήσαντες αἰτίᾳ. τοῦ πυρὸς ὅσον τὸ μὲν καίειν οὐκ ἔσχε, τὸ δὲ παρέχειν φῶς ἥμερον, οἰκεῖον ἑκάστης ἡμέρας, σῶμα ἐμηχανήσαντο γίγνεσθαι. τὸ γὰρ ἐντὸς ἡμῶν ἀδελφὸν ὂν τούτου πῦρ εἰλικρινὲς ἐποίησαν διὰ τῶν ὀμμάτων ῥεῖν λεῖον καὶ πυκνὸν ὅλον μέν, μάλιστα δὲ τὸ μέσον ξυμπιλήσαντες τῶν ὀμμάτων, ὥστε τὸ μὲν ἄλλο ὅσον παχύτερον στέγειν πᾶν τὸ τοιοῦτον δὲ μόνον αὐτὸ καθαρὸν διηθεῖν.* Vgl. Siebeck, a. a. O. S. 212. Wilde, a. a. O. S. 27. Die Ansicht des Empedokles und Plato fand außer in Aristoteles insbesondere in dessen Schüler Alexander von Aphrodisias einen energischen Gegner. Vgl. Joh. Zahlfleisch, Die Polemik Alexanders v. Aphr. geg. die verschied. Theorien des Sehens. Arch. f. Gesch. d. Philos. IX, 157 ff.

[2]) S. de hom. a. a. O. p. 94 b. De sensu t. 1. c. 3. p. 3 f. Vgl. Baeumker, a. a. O. S. 48. Anm. 5. Die Erscheinung, daß das Auge manchmal im Dunklen leuchtet, ist nach Albert kein Beweis für die Ansicht der Gegner, daß aus diesem Umstande auf die Feuernatur des Auges zu schließen sei. Er selbst erklärt sie (De sensu t. 1. c. 4. p. 4. im Anschluß an Arist. De sensu a. a. O.) in folgender Weise: Dem Schwarzen in der Pupille kommt vorzugsweise die Eigenschaft der Glätte zu. Alles Glatte aber besitzt, insofern es vorherrschend durch das Feuchte determiniert ist, eine gewisse Leuchtkraft in sich. Wird das Auge rasch bewegt, d. h. aus einer Lage in die andere gebracht, so wird durch die Schnelligkeit dieser Bewegung jenes Leuchtende in ihm sichtbar.

[3]) De sensu a. a. O. p. 437 a 20 ff. Vgl. Baeumker a. a. O.

denen er hier Alfarabi [1]) und Avicenna [2]) zitiert, das Wasser für das eigentliche sehkräftige Element im Auge [3]). Und zwar herrscht das Wasser, wie er des näheren auseinandersetzt, in demjenigen Teil, in welchem die äußere Einwirkung (impressio) stattfindet, d. h. nach der Außenseite hin vor. Er unterscheidet, wie die Araber [4]) auf die galenischen Ausführungen über den Bau des Auges zurückgehend, eine dreifache Flüssigkeit im Auge, die Krystall-, Glas- und Eiweißfeuchtigkeit [5]). Die erstere findet sich in der Pupille (in acie) und heißt wegen ihrer Klarheit *humor crystallinus (τὸ κρυσταλλοειδὲς ὑγρόν)* oder wegen der Kälte [6]), die in ihrer Komplexion vorherrscht, *humor glacialis* oder *grandinosus* [7]); gedacht ist hier an die Linse. Hinter ihr

[1]) S. de hom. q. 19. p. 93 a: Alpharabius in suo libro *De sensu et sensato* dicit sic: instrumentum virtutis visibilis est oculus et in isto instrumento dominatur aqua, quae est substantia diaphana, ut fiat talis, quod in eo describantur formae sensibilium ut in speculo; et ideo pars glacialis est valde clara et alba.

[2]) A. a. O.: dicit Avicenna in suo libro *De animalibus*: dico, quod visus exigit humiditatem claram, quae respiciat impressiones.

[3]) S. de hom. a. a. O. De apprehens. II. n. 6. p. 6 a f.

[4]) Vgl. Kaufmann, a. a. O. S. 94 ff.

[5]) S. hierzu und zum Folg. De animal. l. I. t. 2. c. 7. p. 30 b f. S. de hom. a. a. O. p. 93 a f; hier spricht Albert allerdings zunächst nur von einem duplex humor im Auge, erwähnt aber gleichwohl auch das albumen. Er geht somit in der Kenntnis der dreifachen Augenflüssigkeit im Anschluß an die arabischen Ärzte über Aristoteles hinaus. Dieser kennt nur die Flüssigkeit der *κόρη*, d. h. des im Innern des Auges gelegenen Lichtbrechapparates, dessen wahre Bedeutung ihm allerdings verborgen war. Vgl. Baeumker, a. a. O. S. 48. 49. Anm. Bezüglich der Anatomie des Auges bei Aristoteles vgl. Philippson, *ὕλη ἀνθρωπίνη*. S. 213 f. Magnus, Gesch. des grauen Stars. Leipz. 1876. S. 18 f. Die Anatomie des Auges bei den Griechen und Römern. Leipz. 1878. S. 16 f.

[6]) S. de hom. q. 19. p. 93 a. Im Anschluß an die Bemerkung des Aristoteles a. a. O. p. 438 a 22: *καὶ διὰ τοῦτο τοῦ σώματος ἀρριγότατον ὁ ὀφθαλμός ἐστιν· οὐδεὶς γάρ πω τὸ ἐντὸς τῶν βλεφάρων ἐρρίγωσεν*, fügt Albert a. a. O. hinzu, daß das Auge, wenn es seine Komplexion beibehalten soll, nicht kälter werden darf. Wird es über Gebühr der Kälte ausgesetzt, z. B. wenn man im Schnee oder auf dem Eise lange geht, so sehe man alles schwarz; es entstehe die „Dunkelheit des Sehens“ (obscuritas visus). De animal. a. a. O. p. 30 b leitet er hingegen von der dieser Flüssigkeit eigenen Klarheit den Terminus humor glacialis ab.

[7]) Von grando, der Hagel, abgeleitet. Auch Abraham ibn Daûd spricht von dem „dem Hagel ähnlichen Glaskörper“ (Emuna rama p. 28.

liegt die zweite Flüssigkeit, der *humor vitreus (τὸ ὑαλοειδὲς ὑγρόν)*; gemeint ist der Krystallkörper. Diese kommt aus den Adern und hat daher eine rötliche Farbe. Sie ernährt die Krystallfeuchtigkeit [1]) und besitzt durch ihre Übereinstimmung mit letzterer die ihr eigene Klarheit. Es geht hieraus hervor, daß Albert mit der zweiten Flüssigkeit thatsächlich den Krystallkörper meint. Aus dem Blut, das bei ihrer Entstehung noch übrig bleibt, bildet sich eine eiweißartige Flüssigkeit, *albumen*, auch *humor albugineus* [2]) genannt, die wie ein Schild vor dem humor crystallinus liegt; hier handelt es sich um unser Kammerwasser.

Die Feuchtigkeiten sind von sieben Häuten (tunicae) oder Netzen (retia) umgeben, von denen ein Teil, nämlich die vor der Krystallfeuchtigkeit befindlichen, durchsichtig sind, so daß Farbe und Licht durch sie hindurch auf die sie aufnehmende Krystallfeuchtigkeit einwirken können [3]). Es sind dies des näheren [4]): Erstens die *retina (ἀμφιβληστροειδής)* [5]), welche im hinteren Teil des Auges liegt und aus dem von Nerven und Arterien gebildeten Sehnerv entspringt. Zweitens diejenige Hülle, welche aus der weichen Hirnhaut, der *pia mater*, hervorgeht

Übersetzung Weils S. 36. Vgl. dagegen Kaufmann, Die Sinne. S. 96 Anm. 24). Alle drei Termini finden wir auch bei Averroës angegeben. Colliget II, 15: Et apparet, quod proprium instrumentum illius sensus sit humiditas rotunda, quae vocatur *crystallina* vel *glacialis* . . . Et cum devexitate modica non est nisi ut recipiat a *grandinosa*.

[1]) Vgl. Averroës, a. a. O.: vitrea humiditas fuit facta ad nutriendum hanc humiditatem per viam rorationis. Et hoc fuit propterea quia natura sanguinis est remota a natura huius humiditatis.

[2]) Bei Alhacen (Opt. I. c. 4. n. 4, ed. Risner, Basileae 1572, p. 4) und Witelo (Perspect. III 4, ed. Risner p. 86; vgl. Beiträge III 2, S. 132) humor albugineus genannt, von Averroës (a. a. O.) humiditas albuginea.

[3]) S. de hom. a. a. O. p. 93 b.

[4]) S. zum Folg. über die sieben Häute des Auges De animal. l. I. t. 2. c. 7. p. 31 b. Vgl. a. a. O. p. 31 a. S. de hom. a. a. O.

[5]) Daß Galen bei seiner Bezeichnung nicht an ein Fischernetz, sondern nur an die „hautartige Umhüllung der Augenfeuchtigkeiten" gedacht habe, sucht Hirsch, Gesch. der Ophthalmologie, S. 269 u. 2 (in Graefe-Saemisch, Handb. der ges. Augenheilkunde, Bd. VII) zu zeigen. Vgl. Kaufmann, a. a. O. S. 89. Anm. 17. Albert bemerkt: terminus, ad quem pervenit vitreus humor, est apud telam, quae dicitur aranea sive rete, quae comprehendit sicut rete araneae comprehendet venationem, et ideo vocatur aranea tunica et alio nomine dicitur retina.

und zur Ernährung der ihr auflagernden Hüllen, zunächst der Retina, dient[1]). Albert nennt sie die *secundina (χοριειδής)*[2]); gemeint ist die Chorioidea. Als dritte Hülle wird erwähnt eine solche, welche von hinten die Feuchtigkeiten des Auges umschließt und von der harten Hirnhaut, der dura mater, herkommt; sie heiße *scliros (σκληρός)*[3]), demnach ist unsere Sklerotica gemeint. Vorn im Augapfel liegt von der ersten hinteren Hülle (der Retina) herstammend ein Häutchen, welches speciell[4]) als *aranea* von einigen — nämlich von den Arabern[5]) — genannt werde; gedacht ist an die vordere Linsenkapsel. Es kommt dann fünftens die *uvea (ῥαγοειδής)*, die aus der secundina entspringt, d. h. die Iris. Sie liegt um die Pupille als ein schwarzer oder bläulicher Umkreis und dient als farbiger Schirm, um die Sehkraft zu sammeln[6]). Die sechste Hülle ist die *cornea (κερατοειδής)*, die aus den Resten der hinteren Haut d. h. der Sklerotica hervorgehen soll, und die siebente die *coniunctiva (ἐπιπεφυκός)*,

---

[1]) Vgl. Averr. a. a. O.: Sed tunica, quae dicitur ferina (a. l. secundina) fuit facta ad nutriendum dictam retinam per venas, quae sunt in ea.

[2]) Mit *χόριον* bezeichnete Aristoteles die heutige Hülle, welche die Frucht im Mutterleibe umschließt und ihr bei der Geburt folgt, die Nachgeburt. Da die Chorioidea die Sklerotica umschließt und so im Auge die nämliche Rolle spielt, wie das *χόριον* beim Embryo, erklärt sich der galenische Ausdruck *χοριειδής*. Dem entsprechend bildeten die Lateiner von secundae = Nachgeburt secundina. Wie Kaufmann (a. a. O. S. 88. Anm. 16) angiebt, kannte sie vor Gerhard von Cremona, dem sie Hyrtl zuschreibe, Constantinus Afr.: haec autem tunica vocatur secundina sicut et mater pia, unde processit, est vocata.

[3]) Jammy druckt De animal. a. a. O. p. 31 b fälschlich „seliros". Vgl. Constant. De comm. loc. med. III, 13: grossa fuit necessaria, ut et oculum ligaret, et ab osse eum defenderet. Vocatur autem sclyros.

[4]) Albert gebraucht nämlich auch diesen Terminus statt retina (vgl. S. 98. Anm. 5).

[5]) Bei Galen findet sich ein dem latein. aranea entsprechender griech. Terminus noch nicht. Gleichwohl dürften den Arabern (cf. Averr. a. a. O.) doch zur Prägung des betreffenden arabischen Wortes seine Ausführungen den Anlaß gegeben haben. Er sagt De usu part. l. X. c. 6 (III, 787. ed. Kühn): *ὁ δ'ἴδιος αὐτοῦ χιτὼν . . . καὶ τῶν λεπτῶν ἀραχνίων λεπτοτερός ἐστι καὶ λευκότερος.*

[6]) Die Erscheinung, daß, wer lange in zu große Helligkeit geblickt, hierauf nicht gleich gut sieht, leitet Albert daher ab, daß die Sehkraft sich nicht wieder gesammelt hat.

welche von der unter der Haut gelegenen Schicht (oritur a pelle subcutanea), die im äußeren Teil des Sitzes des Auges sich befindet, liegt [1]). Hiermit ist indessen nicht die die vordere Fläche des Auges und die hintere die Lider überziehende Bindehaut gemeint, welche unsere moderne Anatomie als coniunctiva bezeichnet, sondern es handelt sich vielmehr um unsere tunica vaginalis bulbi oder eine nicht näher festzustellende Verbindung dieser mit unserer conjunctiva; sie setzt die die Orbita auskleidende Beinhaut, die den vorderen Augapfel bis zum Corneo-Skleralrand überzieht, fort und verwächst da, wo das Weiße im Auge aufhört, mit der Sklerotica [2]). Zum Schutze des Auges dienen die Augenlider (palpebrae) und die Augenbrauen (supercilia). Vollendet wird das Sehen durch den spiritus visibilis, der von dem inneren Teil des Gehirns durch die hohlen Sehnerven herabgetragen wird. Da dieser der klarste und feinste unter den spiritus sensibiles ist, so macht sich auch durch ihn jegliche Störung im Gehirn nach außen hin am ehesten geltend [3]).

---

[1]) Albert bemerkt noch De animal. a. a. O. p. 31 b bez. der coniunctiva: Tertia vero est comprehendens lacertum, per quem pupilla movetur; et haec est tota carne alba pingui, ut ex illa liniatur oculus et palpebra et prohibeat, ne exiccentur et haec tota tunica vocatur coniunctiva. Vgl. Constant. a. a. O.: Coniunctiva tunica subtilis est et alba in omnibus oculi lateribus solidata non operiens corneam, sed circumdans. Haec illa est albedo, quae videtur in oculo et exiens a panniculo, qui intercuteanus superpositus est craneo. Averroës a. a. O.: tunica fortis vocata coniunctiva fuit ad custodiendum oculum a duricie nervi et etiam ad ligandum oculum cum osse . . . Secundum iuvamentum coniunctivae fuit factum ad movendum secum musculum, qui movet oculum. — Während die Annahme, daß sich drei Flüssigkeiten im Auge befinden, unmittelbar auf Galen zurückgeht, sind es erst die Araber gewesen, welche auf die Siebenzahl der Häute hinwiesen; Galen nämlich zählt nur vier derselben auf. Er sagt Defin. med. 41 (XIX, 358): *Ὀφθαλμοί εἰσιν οἱ συνεστῶτες ἐκ τεσσάρων χιτώνων, ἀμφιβληστροειδοῦς, ῥαγοειδοῦς, κερατοειδοῦς καὶ ἐπιπεφυκότος. καὶ ὑγρῶν τριῶν, ὑελοειδοῦς, κρυσταλλοειδοῦς καὶ ὠοειδοῦς.* Indem es der systematisierenden Thätigkeit der Araber nicht entging, daß Galen noch andere Häute als jene vier nennt, und sie diese zusammenstellten, ergab sich ihnen, daß das Auge aus sieben Häuten besteht.

[2]) Kaufmann, a. a. O. S. 94. Vgl. Magnus, Anatomie des Auges. S. 50 f.

[3]) S. de hom. a. a. O. p. 93 b. De animal. a. a. O. c. 18. p. 54 a—b. — Dafür, daß eine Veränderung im Gehirn auf das Sehen einwirkt, zeigt Albert a. a. O. auf den Zornigen und Trunkenen. Bei diesen bringen die

Daß die beiden Sehnerven im Gehirn sich vereinigen, hat, wie Albert wiederum im Anschluß an seine arabischen Vorbilder [1]) ausführt, einen dreifachen Zweck: 1) Der in dem einen Nerven fließende Spiritus vermag nach dem anderen hinzufließen und ihn zu unterstützen. Daher kommt es, daß, wenn wir gelegentlich das eine Auge schließen, das andere noch den sonst zu diesem hingehenden Spiritus erhält, seine Sehkraft sich dann verstärkt und die Pupille (foramen uveae) sich erweitert. Es erklärt sich dadurch 2), daß wir die Gegenstände nur einfach sehen. Würden nicht zwei Nerven die Formen der Gegenstände aufnehmen und nach einem Bestimmungsorte hintragen, sodaß sie hier zusammenfallen, so sähen wir sie doppelt. Durch ihre Vereinigung wird 3) bewirkt, daß jeder Spiritus den anderen kräftigen und verstärken kann [2]).

Als Objekt des Sehens bezeichnet Albert die Farbe; als Medium gelten ihm Luft und Wasser, insofern diese durchsichtig sind. Ihr wirkliches Sein aber erhalten Farbe und Medium erst durch die Aktualität des Lichtes [3]). Es wird daher zunächst zu entwickeln sein, in welcher Weise Albert die Natur des letzteren bestimmt.

Auf das eingehendste beschäftigt er sich mit der Aufzählung und Kritik der verschiedenen Lichttheorien [4]) und verficht ihnen gegenüber seinen eigenen Standpunkt. Er führt vier Grundrichtungen an. Die erste geht nach Albert auf Demokrit zurück; dieser lehrte, daß sowohl die Lichtquelle (lux) ein durchsichtiger Körper ist, wie auch das ausgestrahlte Licht (lumen), welches in der Form unzähliger leuchtender Körper-

---

vom Herzen her aufsteigenden Dämpfe den spiritus aus seiner eigentlichen Bahn. Die Form wird daher doppelt aufgenommen: „et tunc unum apparet duo". Das „Doppeltsehen" behandelt Albert ausführlich De sensu t. 1. c. 11. p. 16.

[1]) S. Kaufmann, a. a. O. S. 101. Anm. 29.

[2]) De animal. a. a. O. p. 54 b.

[3]) Bezüglich der Terminologie ist zu erwähnen, daß Albert (De an. l. II. t. 3. c. 8. p. 81 a) nach dem Beispiel Avicennas (a. a. O. III, 1. fol. 15v b) mit lux das Licht als Lichtquelle, mit lumen das ausgestrahlte Licht bezeichnet.

[4]) S. de hom. a. a. O. p. 98 a. De an. l. II. t. 3. c. 9. p. 81 ff. Vgl. S. th. II. t. 11. q. 91. m. 1. p. 292 b. Sent. II. d. 3. a. 2. p. 173.

chen aus jenem beständig hervorfließt. Die Ansicht, daß das Licht körperlicher Natur ist, wurde in der Folgezeit, wie Albert berichtet, in zwiefacher Form vertreten. Die Schule des Demokrit lehrte, daß die kleinen Lichtkörperchen nach den transparenten [1]) Körpern fortwährend hinabfließen, sich überall mit ihren Teilen verbinden, sie erleuchten und, wenn sie auf bestimmte Körper fallen, die verschiedenen Farben derselben hervortreten lassen. Andere hingegen leugneten das reelle Vorhandensein der Farbe an sich und behaupteten, daß lediglich die Lichtatome die Farben erzeugten, insofern sie in verschiedener Lage, Ordnung und Gestalt auf die einzelnen Körper fielen [2]). Albert bemerkt noch, daß auch die Ansicht, daß das Licht körperlicher Natur ist, zu seiner Zeit noch Anhänger hatte. Und zwar glaubte man, daß das ausstrahlende mit dem ausgestrahlten Licht ein einziger Körper ist, weil es sich bald ausbreitet, bald aber wieder in sich zusammenzieht. Eine zweite Haupthypothese stellte das Licht als die substanzielle Form seines Trägers dar; die Vertreter dieser Anschauung lehrten, daß es alles dasjenige substantifiziert, was von dem Entstehenden und Vergänglichen substantiell wird. Einer dritten Ansicht zufolge ist es eine spirituelle Substanz, ein Mittleres zwischen dem Körperlichen und Unkörperlichen. Endlich wurde, wie Albert berichtet, von Avempace und seinen Anhängern angenommen, daß das Licht an sich nichts, sondern nur etwas die Farbe Begleitendes, die manifestatio oder evidentia coloris, ist [3]).

Nach der Meinung unseres Scholastikers werden diese Theorien der wahren Natur des Lichtes nicht gerecht [4]). Sich wörtlich an Aristoteles [5]) anschließend, erklärt er sich selbst

[1]) Unter einem transparenten Körper versteht Albert einen solchen, der das Licht durchläßt, also durchsichtig ist. Vgl. De an. a. a. O. c. 8. p. 80 b: Dicimus ergo, quod id quod est lucidum est aliquid; corpus enim est et corpus transparens sive pervium, quod Graeci diaphanum vocant.

[2]) Alberts Quelle für diese beiden Lichtauffassungen ist Avicenna. Vgl. L. VI. naturalium III, 2. fol. 16^{v} a.

[3]) Vgl. Avicenna, a. a. O. fol. 17^{r} b.

[4]) De an. a. a. O. c. 9. 10. p. 81 b ff.

[5]) De an. II, 7. p. 418 b 13: *τί μὲν οὖν τὸ διαφανὲς καὶ τί τὸ φῶς, εἴρηται, ὅτι οὔτε πῦρ οὔθ' ὅλως σῶμα οὐδ' ἀπορροὴ σώματος οὐδενός (εἴη γὰρ ἂν σῶμά τι καὶ οὕτως), ἀλλὰ πυρὸς ἢ τοιούτου τινὸς παρουσία ἐν τῷ*

dahin, daß das Licht weder Feuer, noch überhaupt ein Körper, oder der Ausfluß eines solchen, sondern, daß es nur die „Gegenwart“ [1]) des Feuers oder eines anderen Körpers im Durchsichtigen ist. Denn, wäre das Licht ein Körper, lehrt Albert im Anschluß an Aristoteles und Avicenna [2]), so müßte es entweder ein durchsichtiger oder ein leuchtender Körper sein [3]). Wäre es ein durchsichtiger Körper, so könnte es die Dinge nicht aktuell sichtbar machen. Als leuchtender Körper aber würde es uns gerade dasjenige, was wir sehen wollen, verdecken [4]). Folglich kann das Licht nur eine spirituelle oder intentionelle Form der leuchtenden Körper sein [5]). Es bildet ein Accidens, insofern es bei einigen Körpern einen Habitus, bei anderen ein Disposition darstellt [6]). Nach Alberts Ansicht stellt somit das Licht nur die dynamische Wirkung des Licht spendenden Körpers dar, ohne deshalb selbst etwas Materielles zu sein. Insofern es in das „durchgängige Durchsichtige“ (diaphanum pervium), in den unbegrenzten Luftraum hin, ausstrahlt, wird es als dessen Aktualität gedacht, desgleichen, wenn es auf ein „bestimmtes Durchsichtiges“ (diaphanum terminatum, als Grenze eines farbigen Körpers gedacht), trifft. Im ersten Fall bildet das Licht die Aktualität des Mediums, im zweiten die der Farben [7]).

Während Albert in der *Summa de homine* [8]) die Farben kurz als Objekte des Gesichtssinns im Licht bezeichnet, finden wir diese Ansicht in *De anima* [9]) von ihm im engen Anschluß

διαφανεῖ. Über die Lichttheorie des Aristoteles vgl. Wilde, a. a. O. S. 6 f. J. Ziaja, Die aristotelische Anschauung von dem Wesen und der Bewegung des Lichtes. Breslau 1896. Zu Aristoteles Lehre vom Lichte. Ebd. 1901.

[1]) „Potentia“, wie es im Jammyschen Text (S. de hom. a. a. O. a. 1. p. 98 b) heißt, ist dem griechischen *παρουσία* entsprechend in „praesentia“ *(παρουσία)* zu korrigieren. Vgl. S. 102. Anm. 5.

[2]) Vgl. Arist. a. a. O. p. 418 b 15 f. (s. S. 102. Anm. 5). Avic., a. a. O. fol. 16^{v} a.

[3]) S. de hom. a. a. O. p. 98 b.

[4]) S. th. II. t. 11. q. 51. m. 1. p. 292 b. Werner, Die Kosmologie und Naturlehre des scholastischen Mittelalters a. a O. S. 323.

[5]) S. th. II. a. a. O. p 293 a. Sent. l. II. d. 13. a. 2. p. 137 a.

[6]) S. de hom. a. a. O. p. 98 a f.

[7]) De an. l. II. t. 3. c. 12. p. 85 a.

[8]) T. 1. q. 20. a. 3. p. 102 a.

[9]) L. II. t. 3. c. 7. p. 78 b f.

an Aristoteles[1]) näher ausgeführt und bestimmt. Als Objekt des Sehens nennt er hier schlechthin das Sichtbare; denn sichtbar ist, wie er ausführt, nicht nur die Farbe, sondern auch dasjenige, was zwar keine bestimmte Färbung trägt, aber doch im Dunklen leuchtet. Dagegen gehört die Farbe zur Zahl derjenigen Objekte, die durch sich sichtbar sind, d. h. die Sichtbarkeit ist zwar nicht in dem Begriff der Farbe selbst schon enthalten, wie es das Prädikat in dem des Subjekts sein kann, sondern nur in der Weise, wie in diesem das Prädikat seine Ursache hat[2]). Damit die Farbe sichtbar wird, ist es notwendig, daß sie durch das Licht ihre Aktualität erhält. Demgemäß wird sie von Albert mit Aristoteles[3]) definiert als „das, was den Gesichtsinn gemäß der Aktualität des Leuchtenden bewegt", wobei er unter letzterem „das Durchsichtige, Transparente in der vollendeten Aktualität des Lichtes" verstanden wissen will[4]).

Der Farbe selbst kommt ein doppeltes Sein zu, nämlich ein materielles (esse materiale), insofern sie die Oberfläche eines festen Körpers bildet und diesen verändert, und ein formelles (esse formale), insofern sie den Sinn bewegt. Während sie ihrem formellen Sein nach den Sinn plötzlich affiziert, verändert sie ihn ihrem materiellen Sein nach nur allmählich. Da sie an sich weder aktive, noch passive Qualität ist, so kann sie auch nicht durch eigene Aktualität, sondern nur mit Hilfe eines anderen agens einwirken. Dieses ist, insofern es sich um die Farbe ihrem materiellen Sein nach handelt, das Warme oder Kalte, das Trockne oder Feuchte, deren aktive oder passive Wirkungsweise eine langsame ist. Indem die Farbe diesem Sein nach an dem Körper haftet, ist sie auch im Dunklen vorhanden, vermag dann aber nicht den Gesichtssinn zu verändern; kommt dagegen ihr formelles Sein in Betracht, so ist sie diesem gemäß

---

[1]) Vgl. Baeumker, a. a. O. S. 21 f.

[2]) De an. a. a. O. p. 79 a. Albert bezieht sich hier auf Arist. De an. II, 7. p. 418 a 30 f. Metaph. V, 18. p. 1022 a 27 f. Das gleiche Unterscheidungsprinzip liegt übrigens in den synthetischen und analytischen Sätzen Kants zu Grunde.

[3]) De an. II, 7. p. 418 a 31.

[4]) De an. a. a. O. p. 79 a: tunc definiatur, quod color est motivum visus secundum actum lucidi, hoc est transparens in actu luminis completo.

stets sichtbar; ihre Aktualität bildet alsdann, wie schon erwähnt, das Licht [1]).

Ausführlich behandelt Albert auch das Problem der Entstehung der Farben. Er führt diese hauptsächlich auf die Mischung (mixtura) des Warmen, Kalten, Feuchten und Trocknen zurück [2]).

Wie Aristoteles [3]), so bezeichnet unser Philosoph als Medien des Gesichtssinns Luft und Wasser. Es können zwar noch andere Stoffe als Medien dienen, führt er in der *Summa de homine* [4]) weiter aus, wie der Äther (die quinta essentia) [5]) und das Feuer. Doch kann man nur von jenen beiden als Medien im eigentlichen Sinne sprechen; allerdings ist dies nicht deshalb der Fall, weil sie Luft [6]) und Wasser sind, sondern weil sie am Feuchten teilhaben, an einer Eigenschaft, die dem Äther fehlt.

Das Feuchte besitzt nämlich die Fähigkeit, gut aufzunehmen und zu anderem hinzufließen, da es in sich selbst schlecht bestimmbar ist. Es nimmt daher das sinnlich Wahrnehmbare vorzüglich auf und überbringt es rasch dem Sinne. Ferner sind Luft und Wasser weder schlechthin leicht, noch schwer, und deshalb setzen sie sich der Bewegung der sinnfälligen Objekte hinsichtlich keiner ihrer Eigentümlichkeiten in irgend einer Weise entgegen; diese Eigenschaft mangelt wiederum dem Feuer. In *De anima* [7]) bezeichnet er kurz die vier genannten Stoffe auf Grund ihrer Durchsichtigkeit hin als Medien. Jene Eigenschaft

---

[1]) S. de hom. q. 20. a. 1. p. 102 a f. De an. a. a. O. p. 79 f. De apprehens. II. n. 1. p. 5 a.

[2]) De sensu t. 2. c. 2—5. p. 23—29. S. de hom. a. a. O. a. 3. part. 2. p. 105 ff.

[3]) Vgl. Baeumker, a. a. O. S. 39.

[4]) Q. 20. a. 3. part. 3. p. 112 a. Cf. De apprehens. II. n. 5. p. 6 a.

[5]) Als *quinta essentia (πέμπτη οὐσία)* wurde der Äther deshalb bezeichnet, weil er von den mittelalterlichen Philosophen mit Aristoteles als dasjenige Element gedacht wird, aus dem die Himmelskörper bestehen, durch welches die elementaren Bestandteile der irdischen Körper zusammengehalten und geeinigt werden und welches deshalb zu den übrigen Elementen (Feuer, Wasser, Erde, Luft) als fünftes noch hinzu kam.

[6]) Nach Arist. De sensu 2. p. 438 a 13 f. 5. p. 442 b 29 ff.

[7]) L. II. t. 3. c. 8. p. 80 b.

aber komme ihnen zu, insofern sie an der Natur des Äthers (superius caeleste, perpetuum corpus[1]), teil hätten. Wieso aber die Formen vom Gegenstande nach unserem Auge durch das Medium hindurchgehen können, also das eigentliche Wesen der Durchsichtigkeit, vermag uns Albert nicht anzugeben. Er bedient sich hier eines einfachen Zirkelschlusses und erklärt als die eigentliche Natur des Mediums seine Transparenz. Diese sei die Fähigkeit, die Form überall aufzunehmen, wo immer sich ein farbiger Gegenstand in der Aktualität des Leuchtenden entgegenstelle[2]).

Dem Durchsichtigen kommen also zwei Aufgaben zu. Es ist einmal der Träger des Lichtes und insofern selbst sichtbar, an sich aber unsichtbar, weil es keine Farbe hat. Aus dieser letzteren Eigenschaft ergiebt es sich, daß das Durchsichtige alle Farben aufnehmen und so ihr Medium bilden kann[3]).

Hören wir nunmehr, was Albert über die Theorie des Sehens selbst sagt. Er macht hierbei auf dreierlei aufmerksam:

Da das agens, das Licht, plötzlich, nicht successiv (subito, non in tempore) durch das Medium hindurchgeht, so müssen auch die Farben unter seiner Aktualität in einem einzigen Zeitmoment auf keinen Widerstand stoßend, nach dem Medium und dem Auge dringen.

Der zweite Punkt betrifft die Natur der Farbe im Medium und im Auge. Diese wird nicht mit dem, was ihr Entstehen in ihrem Träger verursacht hat, dem Warmen, Kalten, Feuchten und Trockenen, sondern ohne alles Materielle abstrahiert; sie ist ihrem spirituellen Sein nach[4]) im Auge vorhanden. — Da die Farben aus sich heraus nicht thätig, weder aktive noch passive Qualitäten sind und auch unter der Aktualität des Warmen und Kalten u. s. w. sich nicht gegenseitig affizieren, so geht hervor, daß sie auch im Medium und im Auge sich nicht verändern und wechselseitig hemmen.

Bezüglich der Natur des Mediums ist hier endlich drittens

---

[1]) Vgl. S. 105. Anm. 5.
[2]) S. de hom. q. 20. a. 5. p. 114 b.
[3]) De an. l. II. t. 3. c. 8. p. 80 b; c. 13. p. 86 a f.
[4]) Vgl. S. 89.

noch zu bemerken, daß dieses die species visibiles aufnimmt, nicht um sie zu behalten, sondern um sie sofort weiterzugeben [1]).

Obgleich die Farbe nur durch die Aktualität des Lichtes sichtbar wird, so richtet sich doch unser Sehen nicht auf zwei verschiedene Objekte, auf das Licht und auf die Farbe, sondern immer nur auf ein einziges Sichtbares. Das Licht verhält sich zur Farbe, wie die Materie zur Form. Wie diese beiden zusammen eins bilden, so richtet sich der Akt des Sehens auch nur auf die durch das Licht aktualisierte Farbe als ein einziges sichtbares Objekt [2]). Indem die Farbe nur mit Hilfe des erleuchteten Durchsichtigen verändern kann, so fragt es sich, ob das Licht des Mediums oder der Farbe wegen zum Sehen notwendig ist, d. h. ob die Farbe im Medium nur dann das Bild erzeugen kann, wenn sie selbst erleuchtet ist, oder ob das Medium nur dann die Fähigkeit besitzt, das Bild aufzunehmen, falls es durch das Licht aktualisiert ist. Avicenna und Avempace [3]) scheinen nach Albert der Ansicht zuzuneigen, daß die Farben, ohne beleuchtet zu sein, weder das Medium noch den Gesichtssinn verändern können, während Alexander von Aphrodisias und Averroës in Anlehnung an Aristoteles [4]) die Farbe als durch sich sichtbar (per se visibile) bezeichnen [5]). In der Lösung dieser Frage schlägt Albert, wie gewöhnlich, wo er das Gebiet der Kontroverse betritt, einen Mittelweg ein und giebt beiden Parteien in gewisser Beziehung (secundum aliquam partem) recht. Er bezieht sich hier auf den Unterschied, den er zwischen dem materiellen und formellen Sein der Farbe gemacht hat [6]). Insofern ersteres in Betracht kommt, sind die Farben auch im Dunklen vorhanden und bedürfen nicht der Aktualität des Lichtes. Ihr formelles Sein dagegen besitzen sie

---

[1]) S. de hom. q. 20. a. 5. p. 114 a f.

[2]) S. de hom. a. a. O. a. 3. part. 3. p. 110 a.

[3]) Albert referiert hier nach Averroës, De an. II, 3. T. C. n. 67.

[4]) De an. II, 7. p. 418 a 25 ff.

[5]) Vgl. Alexander, De an. p. 42, 11 ff. Über den Standpunkt des Aphrodisiers berichtet auch Averroës a. a. O., seinen eigenen entwickelt er desgleichen a. a. O.

[6]) Vgl. S. 104.

nur durch dieses agens; die Farbe ist, soweit sie den Sinn bewegt, nur in der Aktualität des Lichtes vorhanden [1]).

Mit großem Eifer beschäftigt sich Albert mit dem Problem des Sehens, indem er die vorhandenen Theorien bis auf ihre letzten psychologischen Voraussetzungen hin auf das eingehendste studiert und prüft. Er berichtet uns von vier verschiedenen Auffassungen, die über das Wesen der Empfindung im allgemeinen, wie in Hinsicht auf das Sehen im besonderen, vertreten würden. Er giebt uns selbst an, daß seine Quelle hierfür der *Liber de sensu et sensato* des Alfarabi und der *Liber sextus naturalium* des Avicenna [2]) sei. Jene vier verschiedenen Ansichten lauten:

1) Das sinnlich Wahrnehmbare ist seiner Aktualität nach in der Seele vorhanden und wird nicht von außen her erworben; die äußeren Formen veranlassen nur ein „Sichwiedererinnern" im Menschen, insofern dieser sie bereits in seiner Seele besitzt. Albert fügt vorsichtig hinzu: Es wird gesagt, daß dies ganz oder zum Teil die Ansicht Platos ist [3]) (I).

2) Das sinnlich Wahrnehmbare ist nicht seiner Wirklichkeit nach in der Seele selbst schon vorhanden, sondern wird von ihr erst von außen her erworben. Diese Theorie hat zwei verschiedene Richtungen, eine materialistische und eine spiritualistische:

a) die Seele nimmt die Formen ihrem körperlichen Sein nach auf, indem sie dieselbe physische Beschaffenheit besitzt, wie die Dinge außer ihr. Vertreter dieser Ansicht ist Empedokles [4]) (II);

---

[1]) De an. l. II. t. 3. c. 7. p. 79 a f.

[2]) Obige vier Theorien habe ich indessen bei Avicenna nicht finden können; er erwähnt nur die oben erst im Folgenden aufgezählten speziell optischen Ansichten. L. VI. naturalium III, 5. fol. 20r b ff.

[3]) Plato lehrte die Wiedererinnerung *(ἀνάμνησις)* nur in Bezug auf die höhere seelische Thätigkeit, auf das über die sinnliche Wahrnehmung hinausgehende Denken. Er nahm an, um mit Alberts Terminologie den Gegensatz verständlich zu machen, daß wohl die formae intellectuales von vornherein in der Seele sein, nicht aber die formae sensibiles. Vgl. Zeller, a. a. O. II. 1. S. 706 f. Siebeck, a. a. O. I. 1. S. 215 f.

[4]) Vgl. Siebeck, a. a. O. I, 1. S. 125. Zeller, a. a. O. I, 2. S. 913 f. Vgl. unsere Abhandlung S. 13. Anm. 1.

b) die Erwerbung der sinnfälligen Formen erfolgt ihrem spirituellen Sein nach; auch hierbei werden zwei verschiedene Auffassungen vertreten:

α) die Anhänger der einen erklären das Vorhandensein eines Mediums für überflüssig (III);

β) die Vertreter der anderen lehren, daß das sinnlich Wahrnehmbare zuerst nach dem Medium und dann nach dem Sinn gelangt (IV)[1]. Diese letzte Ansicht ist die des Aristoteles und des Alfarabi.

Wie wir bereits gehört haben[2], verwirft Albert, wie Aristoteles, die Annahme körperlicher Ausflüsse zur Erklärung des Sehens und lehnt somit gleichfalls die Newtonsche Emanationstheorie im voraus ab. Wie die meisten Lehrer des Mittelalters — von den wenigen Ausnahmen seien die Platoniker Salomon ibn Gebirol[3] und Abraham ibn Esra[4], Wilhelm von Thierry[5] und Wilhelm von Conches[6] erwähnt — die platonisch-galenische Hypothese über das Zustandekommen des Sehens verwarfen und sich zu Gunsten der aristotelischen aussprachen, so weist auch Albert die Ansicht all' derer zurück, welche das Sehen durch die Aussendung von Strahlen aus dem Auge entstehen ließen. Diese Richtung vertraten nach Albert: Euklid, der die Grundtheorie ohne weitere Modifikationen lehrt[7]; Plato, welcher annimmt, daß mit den

---

[1]) S. de hom. q. 21. p. 115 a f. — [2]) S. 102 f.

[3]) J. Sachs, Ha-Techijjah II, 16. Kaufmann, a. a. O. S. 108. Anm. 39. S. 105. Anm. 34.

[4]) A. a. O. S. 108. Anm. 40.

[5]) Patrol. L. tom. 180. col. 706.

[6]) Der Akt des Sehens erfolgt nach Wilhelm von Conches auf folgendem Wege: Im Gehirn befindet sich eine luftartige glänzende Substanz feinster Art. Durch die hohlen Nerven gelangt dieselbe in das Sehorgan selbst. Sie geht durch die Pupille hindurch, verbindet sich mit dem außerhalb des Auges in der Luft befindlichen Lichtglanz, wird durch diesen verlängert und verstärkt und fällt kugelartig auf den betreffenden Gegenstand, nimmt seine Gestalt und Farbe in sich auf, um so sein Bild ins Auge und von da in die erste und zweite Gehirnkammer zu führen und so zur Anschauung zu bringen. Werner, Die Kosmologie und Naturlehre des scholast. Mittelalters, a. a. O. S. 389 f.

[7]) Über die Optik des Euclid vgl. die ausführlichen Untersuchungen bei Wilde, a. a. O. S. 10 f. Vgl. ferner Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 194.

vom Auge ausgehenden Strahlen noch solche, die von außen herkommen, sich vereinigen[1]); Alkendi, der nicht einzelne Strahlen, sondern ganze Lichtpyramiden vom Auge ausgehen läßt, und außerdem einige „Neuere", nach deren Annahme die Strahlen und das Licht von innen aufgefangen und herausgesandt werden[2]). Die Richtigkeit der aristotelischen Auffassung sucht

---

[1]) Vgl. Timaeus 45 C—D: *ὅταν οὖν μεθημερινὸν ᾖ φῶς περὶ τὸ τῆς ὄψεως ῥεῦμα, τότ' ἐκπῖπτον ὅμοιον πρὸς ὅμοιον, ξυμπαγὲς γενόμενον, ἓν σῶμα οἰκειωθὲν συνέστη κατὰ τὴν τῶν ὀμμάτων εὐθυωρίαν, ὅπηπερ ἂν ἀντερείδῃ τὸ προσπῖπτον ἔνδοθεν πρὸς ὃ τῶν ἔξω συνέπεσεν. ὁμοιοπαθὲς δὴ δι' ὁμοιότητα πᾶν γενόμενον, ὅτου τε ἂν αὐτό ποτε ἐφάπτηται καὶ ὃ ἂν ἄλλο ἐκείνου, τούτων τὰς κινήσεις διαδιδὸν εἰς ἅπαν τὸ σῶμα μέχρι τῆς ψυχῆς αἴσθησιν παρέσχετο ταύτην, ἣ δὴ ὁρᾶν φαμέν.* Vgl. Wilde, a. a. O. S. 2. Zeller, a. a. O. II, 1[4]. S. 861, 3. Siebeck, a. a. O. I, 1. S. 212. Wundt, Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung. S. 68 f. Ähnlich Wilhelm von Thierry (a. a. O.): interiori spiritui splendor exterior coniungitur.

[2]) S. de hom. q. 21. appendix p. 117 b ff. In De sensu t. 1. c. 5. p 5 f. finden wir gleichfalls vier Theorien aufgezählt. Indes ist die ganze Einteilung eine andere. Albert erwähnt hier, daß Averroës, Avicenna (vgl L. VI. naturalium. III, 5. fol. 20[r] b) und Algazel dieselben anführen, daß ferner Aristoteles die drei ersten berührt, während die vierte seine eigene Ansicht sei. Er unterscheidet hier zwei Hauptansichten, die des Empedokles und des Plato. Ersterer lehrte, daß das Auge so viel Lichtpyramiden ausstrahlt, als sichtbare Gegenstände gesehen würden. Was Aristoteles anlangt, so berichtet dieser De sensu II. p. 438 a 25 allerdings von drei Anschauungen: *ἄλογον δὲ ὅλως τὸ ἐξιόντι τινὶ τὴν ὄψιν ὁρᾶν, καὶ ἀποτείνεσθαι μέχρι τῶν ἄστρων* (1), *ἢ μέχρι τινὸς ἐξιοῦσαν συμφύεσθαι, καθάπερ λέγουσί τινες* (2). *τούτου μὲν, γὰρ βέλτιον τὸ ἐν ἀρχῇ συμφύεσθαι τοῦ ὄμματος.* Auf wen die erste Auffassung paßt, ist nicht ganz klar, die zweite ist die des Plato, die dritte die des Empedokles. Albert führt seinerseits a. a. O. aus, daß von den vier Anschauungen zwei das Sehen erklärten, indem sie Strahlen von dem Auge ausgehen ließen. Die erste und zugleich die älteste sei die des Empedokles, welcher lehrte, daß das Auge so viel Lichtpyramiden ausstrahlt, als sichtbare Gegenstände gesehen würden. Albert berücksichtigt hier nicht, daß nach Empedokles das Sehen durch zwei Faktoren zustande kommt, nämlich außer durch das Feuer, das aus dem Auge wie das Licht aus der Laterne tritt, noch durch die Ausflüsse der Dinge, welche an das Auge herantreten, was Albert indes, wie wir wissen, sehr wohl bekannt ist. S. 108 f. II. Der Anschauung des Empedokles stimmte, wie weiter berichtet wird (a. a. O. p. 5 b), Euklid bei und später Jakob Alkendi und einige der modernen abendländischen Philosophen (nonnulli Latinorum modernorum). Er faßt somit I., III. und IV. der oben erwähnten Ansichten zusammen. Als zweite Variation der ersten Haupttheorie führt er die des Plato an, die er in der oben skizzierten Weise auseinandersetzt. Wie Albert noch a. a. O. bemerkt, erwähne Alfarabi, daß „Galixius" und Orpheus (!) insofern den

Albert den Gegnern gegenüber in erster Linie durch die Argu-

Irrtum des Plato und Empedokles teile, als er die Luft empfindend sein lasse. Eine ausführliche kritische Erörterung dessen, was Albert uns hier berichtet, kann in diesem Zusammenhange nicht gegeben werden. Es sei hier nur bemerkt, daß seine Angaben über die Auffassung des Empedokles nach Maßgabe dessen, was wir schon entgegengehalten, nicht widerspruchsfrei sind, daß dagegen die über die Lehre Platos, Euklids und wohl auch über die Alkendis auf Wahrheit beruhen. Euklid lehrte in der That, daß die von den Gesichtsstrahlen eingeschlossene Figur ein Kegel ist, der seinen Scheitel im Auge und seine Grundfläche auf der Grenze der sichtbaren Gegenstände hat. S. Wilde, a. a. O. S. 10. Im übrigen berichten uns über ähnliche Erklärungen, nach welchen von den Augen Lichtkegel ausgehen, die Vita Ar. Marc. f. 276 b inf. (Arist. Zoica q. 342, p. 1535 a 2), Plutarch Sympos. I, 8, 2 ad princ. incrud. 6 und Nemesius De nat. hom. c. 7. col. 640 A. S. hierzu Wilde, a. a. O. S. 2. Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 194 f. Domański, a. a. O. S. 99 f. Bezüglich der Ansicht Platos s. S. 119. Anm. 2. In welchem Verhältnis die Ansicht des Galen (denn dieser kann nur der „Galixius" sein) zu der des Empedokles und der des Plato steht, kann nicht näher untersucht werden. Indessen ist richtig, daß die Auffassung Galens an die beider stark heranrückt. Dieser teilt mit ihnen die Ansicht, daß nur Gleichartiges durch Gleichartiges erkannt werden kann. S. De Hippocr. et Platonis decretis III, 641. Vgl. S. 12 f. 108 f. Auch die Annahme, daß das aus dem Auge hervortretende Licht von einem spiritus lucidus visivus ausgeht, welche Albert De sensu a. a. O. p. 5 b dem Empedokles und Plato zuschreibt, findet er in der That bei Galen wieder. Dieser lehrt in der That, daß die Luft im Auge, also das Sehpneuma, durch die Öffnung der Pupille aus dem Auge tritt, sich continuirlich mit der äußeren Luft verbindet und diese dadurch selbst zu einer Art Sehpneuma umwandelt. Das Auge verlängert sich so in die vor ihm befindliche Luft und berührt vermittelst dieser das gesehene Objekt. So wird die Luft selbst gewissermaßen Sehorgan, „empfindend", wie Albert a. a. O. bemerkt. S. Galen, a. a. O. XVIII b 73. Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 194. Über die Lehre des Galen berichtet auch Nemesius a. a. O. col. 640 B ff. Vgl. Domański, a. a. O. S. 101 f. — Im Gegensatz zu der ersten Haupttheorie lehrt, wie Albert a. a. O. p. 5 b f. ausführt, eine zweite, daß keine Strahlen von dem Auge nach dem Gegenstande hin ausgehen, sondern daß der Sehprozeß vielmehr beim Objekt seinen Anfang nimmt. Auch hier seien wiederum zwei Auffassungen zu unterscheiden, die des Demokrit und die des Aristoteles. Nach Ansicht des ersteren lösten sich gewisse materielle Teilchen von dem gesehenen Gegenstande los und gelangten ins Auge, die forma visibilis sei ein Hinlaufen (decursus) des sichtbaren Dinges zum Sehorgan. Das Sehen bestehe nach ihm lediglich darin, daß das Bild der Oberfläche (imago superficialis, gemeint sind die *εἴδωλα* oder *δείκελα*) des betreffenden Gegenstandes sich von diesem lostrennt, auf der Hornhaut „gemalt" und wie ein Spiegel poliert wird. S. S. 101. Anm. 5. Er entwickelt sodann die Anschauung des Aristoteles. Zum Schluß weist er noch auf die oben als vierte angegebene Ansicht hin,

mente zu erhärten, welche Alfarabi in *De sensu et sensato* angeführt hatte [1]).

Ist man auf Grund der Erklärung, wie sie Aristoteles für das Sehen giebt, zu der Behauptung berechtigt, daß ihm bereits eine dunkle Ahnung der Undulationstheorie vorgeschwebt hat, so kann dies für Albert in noch höherem Maße in Anspruch genommen werden. Beide nehmen, wie unsere Physiker, an, daß das Sichtbarwerden auf einem Vorgang im Medium beruht; in der Art, wie sie diesen erklären, unterscheidet sich die ältere und die neuere Theorie. Unsere heutige Wissenschaft führt ihn auf die Bewegung der durch leuchtende Körper in Schwingung versetzten Ätherteilchen, also auf Ortsbewegung, zurück. Wie Aristoteles, so bezeichnet Albert im allgemeinen jenen Prozeß als eine qualitative Veränderung (alteratio, ἀλλοίωσις) des Mediums. Er, der für die Fragen der Natur nicht nur ein großes Interesse, sondern auch ein tiefgehendes Verständnis beweist, kommt zwar nur auf dem Wege rein philosophischer Deduktion, ohne das Hilfsmittel des Experimentes, zu der modernen Erklärung. Man ist auch berechtigt anzunehmen, daß er über Aristoteles hinausgegangen ist, denn,

---

daß wir das Licht innen aufsaugen und hinaussenden. Von ihr sagt er, sie sei nicht als „opinio", sondern als „insania" zu bezeichnen. — Mit größter Ausführlichkeit erfolgt die Kritik und Zurückweisung der hier bezw. oben erwähnten Theorien mit Ausnahme der aristotelischen in der S. de hom. q. 21. und appendix p. 115 b—125 a, in De sensu t. 1. c. 6—14. p. 6 a—20 a.

[1]) S. de hom. q. 21. p. 115 b f. Die betreffenden Gründe werden von Werner a. a. O. S. 391 ff. wiedergegeben, so daß deren Darstellung sich für uns erübrigt. Vgl. über die Verteidigung der aristotelischen Erklärung der Sehempfindung gegenüber der platonischen durch Alexander von Aphrodisias Zahlfleisch, a. a. O. S. 155 ff., durch Avicenna Landauer, Die Psychol. des Ibn Sina a. a. O. S. 392 f. Geradezu verächtlich sprechen selbst die platonisierenden lauteren Brüder von der platonisch-galenischen Ansicht: „Manche Gelehrte meinen, der Blick erfasse das Erblickte dadurch, daß zwei Strahlen von den beiden Augen ausgingen, die Luft durchbohrten, in die durchsichtigen Körper drängen und so das Erblickte erfaßten. Das ist aber nur eine Meinung von solchen, die sowohl in den übersinnlichen als sinnlichen Dingen aller Übung entbehren; hätten sie darin Übung, würde ihnen die Wahrheit unserer Aussprüche klar sein" (Dieterici, Anthropologie S. 34). Ähnlich Averroës: Sed causae, quas dant Medici in istis accidentibus, sunt fundatae supra fundamenta corrupta (Colliget III, 38). Über Algazels Urteil vgl. Kaufmann, a. a. O. S. 196. Anm. 42.

wie eine Stelle in der *Summa de homine*[1]) zeigt, vertritt er, wenngleich er auch ebendort die Fortpflanzung des Lichtes wie Aristoteles als augenblicklich erfolgend hinstellt, in der weiteren Erklärung, die er hierfür giebt, vielmehr den entgegengesetzten Standpunkt. Er sagt, daß die Veränderung im eigentlichen Sinne weder als Bewegung (motus), noch als Veränderung (alteratio), noch als Ortsveränderung (loci mutatio), sondern vielmehr als ein Werden, ein Entstehen (generatio) bezeichnet werden müsse. Wir sehen somit, daß Albert für den Vorgang im Medium zwar prinzipiell die aristotelische Erklärung giebt, dort aber, wo er ihn freier analysiert, eine gewisse Mittelstellung einzunehmen sucht, indem er ihn weder als alteratio noch als motus, sondern ihn als generatio bezeichnet und somit unserer modernen Erklärung um ein Bedeutendes näher kommt.

Der Gehörsinn.

Die Ausführungen Alberts über die Anatomie des Ohres sind äußerst mangelhaft. Außerdem aber herrscht eine derartige Unklarheit in seiner Darstellung, was diesen Punkt anbelangt, daß hier überhaupt kaum etwas Bestimmtes mit Sicherheit zu sagen ist. Der Grund hierfür dürfte in erster Linie allerdings in Alberts eigener Sachunkenntnis, in zweiter in der Verderbnis des Textes, speziell was die *Summa de homine* anlangt, zu suchen sein[2]).

Als Hörnerv soll nach dieser Schrift[3]) der *„nervus opticus*

[1]) S. de hom. q. 20. a. 4. p. 112 b: Et propter hoc non est (motus lucis) ibi proprie motus nec loci mutatio, sed generatio potius in omnibus partibus medii directe oppositis distantibus secundum modum proportionem secundum quam potest immutabile visibile. Ähnlich heißt es De an. l. II. t. 3. c. 8. p. 82 a: . . . et ideo statim ordo praesentiatur luminari, generatur lumen in omni distantia aequaliter longe et prope, ad quam diametri luminosi corporis possunt educi; et cum videtur moveri de loco ad locum, hoc non est nisi renovatio subita huius modi generationis eius.

[2]) Über die Anatomie des Gehörorgans handelt Albert S. de hom. q. 22. a. unic. p. 126 a f. De animal. l. I. t. 2. c. 4. p. 26 a ff. De apprehens. II. n. 11. p. 9 a.

[3]) Albert beruft sich S. de hom. a. a. O. p. 126 für obige sonderbare Erklärung des Hörnerven auf Avicennas Definition des Gehörsinns (l. VI naturalium I, 4. fol. 7 r b f.): ex illis etiam auditus, qui est vis ordinata in nervo expanso in superficie nervi optici ad apprehendum formam eius, quod sibi

sive posticus, qui est nervus audibilis" dienen, der vom Vorderhirn und zwar vom fünften Nervenpaare herstammt und nach der Ohrzelle, der Pauke *(tympanum)*, geht. Hier teilt er sich auf. Dann spricht Albert von einer Spaltung und weiteren Verästelung; was er indessen meint, ist nicht zu ersehen[1]). In *De animalibus*[2]) sagt er, daß die innere Oberfläche des Ohres völlig mit Zotteln *(villi)* des Gehörnerven bedeckt sei. Bekannt ist ihm das Felsenbein *(os petrosum, quod dicitur foramen caecum)*, durch welches der kleinere Teil des Nervenastes hindurchgehen soll[3]). Vielleicht ist mit den beiden Ästen, von denen Albert spricht, der nervus cochlearus und vestibularis gemeint; indessen wird dies wieder durch die Bemerkung unverständlich, daß der kleinere Ast dem nervus opticus aufliegen soll. Dies will er dann wieder nur dahin verstanden wissen, daß sie sich beide bloß in dem gemeinsamen Ausgangsort aller Sinnesnerven treffen und dort berühren. Doch schreibt er den Hör- und Sehnerven eine innigere Verbindung zu, als den übrigen Nervenpaaren untereinander, insofern jene zwei der Erkenntnis (disciplina)[4]), die anderen drei der Ernährung dienen; eine physiologische Erklärung

---

advenit et (lies „ex") commotione auris, qui constringitur inter percutiens et percussam resistens constrictione exacta, ex qua provenit sonus et provenit ejus commotio ad aurem collectum quietum, qui est in concavitate nervi optici, movens illud ad instar sui motus et commotiones illius motus tangunt nervum. Albert citiert diese Definition a. a. O. p. 125b mit der Abweichung, daß es bei ihm heißt: . . . qui est in concavitate nervi „postici" und nicht wie im Avicenna-Text „optici". Jedenfalls stand „postici" irrtümlicherweise in dem ihm vorliegenden Texte, außerdem dürfte auch das zweimal gesetzte „optici" in dem uns vorliegenden Avicenna-Texte verderbt sein und hier „audibilis" zu setzen sein. Die Worte „nervus opticus sive posticus nervus, qui est nervus audibilis" werden somit auf einen doppelten Fehler des Avicenna-Textes zurückzuführen sein.

[1]) Wahrscheinlich ist das Trommelfell gemeint, das man im Mittelalter ziemlich allgemein als Ausbreitung des Gehörnerven ansah. S. Kaufmann, a. a. O. S. 122 f.

[2]) A. a. O. p. 26b.

[3]) S. de hom. a. a. O. 126a.

[4]) Gesicht und Gehör nehmen nach Ansicht der mittelalterlichen Lehrer unter den Sinnen eine bevorzugte Stellung ein; da sie vorzugsweise der Intellectualität dienen, so hat auch die Natur sie schon in anatomischer Hinsicht vor den übrigen Sinnen ausgestattet. Näheres s. bei Kaufmann, a. a. O. S. 139 ff.

für dieses Postulat finden wir nicht. Er sagt dann ferner, daß es im Ohr viele Teilchen gäbe, welche bewirkten, daß die Lebewesen gut hörten; gemeint sind jedenfalls Hammer, Ambos und Steigbügel. Albert weist hier besonders auf einen Knorpel *(cartilago)* hin, der die Bewegung der Luft auffange. Letzterer soll ein Mittelding zwischen Fleisch und Knochen sein; denn, argumentiert unser Philosoph, bestünde er aus Fleisch, dann wäre er zu leicht und würde der Bewegung nachgeben, sodaß viele Töne bei der Öffnung *(foramen)* vorübergingen, ohne reflektiert zu werden, wenn aber aus Bein, dann würde er wieder die Bewegung und die Töne zu sehr brechen. Erwähnt wird eine *concavitas auris,* unter der man wohl den inneren Teil der Ohrmuschel *(concha auris)* zu verstehen hat [1]).

Das Objekt des Hörens bildet der Ton *(sonus).* Diesen definiert er als „eine sinnlich wahrnehmbare Qualität, die durch eine Brechung der Luftbewegung entsteht und mit ihr zugleich existiert“ [2]). Nicht jede Bewegung der Luft nämlich, führt er weiter aus, erzeugt einen Ton, sondern nur die, welche die Luft schneller bricht, als sie von Natur aus teilbar ist. Der Ton selbst existiert nur, solange die Bewegung andauert [3]). — Wie hinsichtlich der Farbe, so unterscheidet Albert auch bezüglich des Tones ein doppeltes Sein, ein materielles, das er in seinem Medium, der Luft, hat, und ein immaterielles, demgemäß er im Sinn als species sensibilis existiert [4]).

Die Frage, ob es zur Affizierung des Hörnerven schon genügt, daß dieser durch die bloß erschütterte Luft verändert wird, oder ob es notwendig ist, daß diese schon tönt, löst er

---

[1]) S. de hom. a. a. O. p. 126b. De animal. a. a. O. p. 26b f. Vgl. Kaufmann, a. a. O. S. 125. Mit großem Eifer setzt Albert in der S. d. hom. a. a. O. auseinander, daß die Fische keine Gehörwege am Kopfe hätten, weil ihnen sonst das Wasser ins Gehirn dringen würde, daß die Tiere wegen der Lage des Gehörsnerven das Ohr nach vorn richteten, daß die Vögel deshalb keine vorstehenden Ohren besäßen, weil sie diese im Fluge hinderten und sie dabei ein beständiges Sausen im Ohr hätten, was für sie schädlich wäre, und ähnliches mehr.

[2]) S. de hom. a. a. O. p. 128a: dicimus ergo, quod sonus est qualitas sensibilis proveniens ex fractione motus aeris et ens cum illo.

[3]) S. de hom. a. a. O.

[4]) A. a. O. a. 2. p. 129a. Vgl. S. 104.

in Anlehnung an die Naturphilosophen, wie er sagt. Er erklärt sich dahin, daß eine Veränderung des Nerven im zweiten Fall eintreten müsse, da die äußere tönende Luft die im Ohr befindliche Luftsäule erschütterte [1]). Im zweiten Fall werde der in der Paukenhöhle ausgebreitete Hörnerv allerdings von der Luft berührt, indes nicht mit Notwendigkeit verändert, weil der Sinn die sinnfälligen Formen nur immateriell aufnehme [2]). Wir sehen, wie hier die physiologische Erklärung mit der Annahme, daß nur die unkörperliche Species perzipiert wird, in Konflikt gerät.

Der Ton kann auf vielerlei Weise verursacht werden: durch Zusammenschlagen fester und harter Körper, insofern hier die Luft von den Oberflächen beider gleichmäßig verdrängt wird [3]), was dagegen bei spitzen und weichen Gegenständen unmöglich ist, ferner durch Zerreißen oder indem die Luft ausgestoßen wird, wie durch die Lunge, oder zusammengepreßt, wie in der Flöte, oder indem die Luftteile sich überstürzen, wie es beim Sausen der Winde der Fall ist [4]).

Er entsteht, wie wir erwähnt haben, in der Luft, aber nicht nur in einem Teil derselben, sondern in der ganzen Luftschicht bis zum Gehör hin. Denn dasselbe Quantum Luft, lehrt Albert, welches von dem Erschütternden in Bewegung gesetzt worden ist, erschüttert ein nämliches, dieses wieder ein solches und so fort. Die Fortpflanzung des Tones hält so lange an, als die Heftigkeit des Erschütternden (violentia percutentis) andauert, während mit deren Schwächung auch der Ton nachläßt [5]). Da Albert, wie wir soeben gehört haben, in der *Summa*

---

[1]) Für das Hören ist die im äußeren Gehörgang befindliche Luft nach der mittelalterlichen Physiologie von höchster Bedeutung. Man dachte sich, daß sie besonders befähigt ist, die Schallbewegungen aufzunehmen und dementsprechend den Hörnerven zu afficieren. Vgl. die Ausführungen der lauteren Brüder in der Anthropologie (Dieterici, S. 32 und 171), Avicennas in der Psychologie (Landauer, a. a. O. S. 855). Ferner Kaufmann, a. a. O. S. 126 f.

[2]) S. de hom. a. a. O.

[3]) Nach Arist. De an. II, 8. p. 419b ff.

[4]) S. de hom. a. a. O. a. 4. p. 130b. De an. l. II. p. 3. c 17. p. 90b f. De apprehens. II. n. 7. p. 6b f. Vgl. Kaufmann, a. a. O. p. 129 f.

[5]) S. de hom. a. a. O. a. 5. part. I. p. 131b.

de homine[1]) annimmt, daß ein Quantum bewegter Luft ein anderes gleichgroßes in Bewegung setzt, so ist es nicht recht verständlich, wenn er in *De anima*[2]) sagt, daß der Ton sich in der Luft kreisförmig fortpflanzt. Er vergleicht hier diesen Vorgang mit den Wellenbewegungen, die ein ins Wasser geworfener Stein verursacht. Wie dieser im Zentrum bleibt, und von ihm aus das Wasser ringförmig nach allen Seiten auseinanderfließt, so bildet auch der tönende Gegenstand den Mittelpunkt von Luftkreisen, die von ihm aus sich fortpflanzen.

Wie uns bereits bekannt, ist die Luft das Medium des Gehörssinns und der Träger des Tones. Außer der Luft kommt aber noch, wie Albert im Anschluß an Aristoteles[3]) lehrt, das Wasser in Betracht. Während indes die Luft auch zugleich die Materie des Tones bildet, in welcher er entsteht und ohne welche er nicht existieren kann, ist das Wasser nur Medium, durch welches der Ton seinem materiellen Sein nach, d. h. die erschütterte Luft hindurchgeht. Da jedoch ein Körper durch einen anderen nur hindurchgehen kann, insofern er ihn zerteilt, so gelangt der Ton durch das Wasser auch nur dadurch an unser Ohr, daß er dieses teilt. Daher kommt es, daß das Wasser ein schlechter Leiter ist, indem es die Töne vermischt und aufhält, während die Luft sie aufbewahrt, da sie zugleich deren Materie darstellt[4]).

Begegnen sich zwei Töne in der Luft, so entsteht ein Gemisch, wenn sie beide vernehmlich stark genug (excellentes) sind; ist dagegen der eine kräftig, der andere schwach, so wird der letztere vernichtet[5]). — Die Töne gelangen nicht plötzlich, sondern successiv an unser Ohr. Ist der tönende Gegenstand in der Nähe, so kommen sie rasch, d. h. man kann einen zeitlichen Zwischenraum nicht wahrnehmen; wohl aber ist dies bei größerer Entfernung möglich[6]).

---

[1]) A. a. O.

[2]) L. II. t. 3. c. 19. p. 93b.

[3]) De an. l. II. c. 8. p. 419b 18.

[4]) S. de hom. q. 25. p. 138 a—b. De an. l. II. t. 3. c. 18. p. 91b f. cf. De apprehens. II. n. 7. p. 7a f.

[5]) S. de hom. q. 23 a. 6. p. 133a.

[6]) S. de hom. q. 26. p. 139a. S. Arist. De sensu 6. p. 446 a 22 ff.

Die Verschiedenheit der Tonlage in der Sprache erklärt Albert wie Aristoteles[1]) dahin, daß die tiefe Stimme (grossa vox) durch eine langsame, die hohe Stimme (acuta vox) dagegen durch eine rasche Bewegung der Luft verursacht wird. Denn die bewegte Luft leistet der bewegenden Kraft Widerstand; siegt die letztere, so erfolgt die Bewegung rasch, im umgekehrten Falle dagegen langsam. Dasjenige Lebewesen, welches daher mehr Luft einatmet, als durch die Lunge, in der die bewegende Kraft ihren Sitz hat, bewegt werden kann, hat eine tiefe Stimme; dasjenige, welches dagegen wenig Luft einatmet, eine hohe[2]).

Der Geruchssinn.

In Berufung auf Aristoteles[3]), Nemesius[4]), Constantinus Africanus und Avicenna[5]) verlegt Albert das Organ des Geruchssinns unmittelbar ins Gehirn[6]). Zu dieser Annahme kommt er durch die Erklärung, die er über die Beschaffenheit des Geruches[7]) *(odor)* giebt. Da derselbe nämlich sein natür-

[1]) De an. gen. l 5. c. 7. p. 786 b 35 ff.

[2]) S. de hom. q. 25. a. 4. p. 137 a. De apprehens. II. n. 10. Der letztere der beiden oben erwähnten Fälle tritt nach Albert S. de hom. a. a. O. bei Kindern und Frauen ein, bei denen die Atmungsorgane klein sind, sowie bei Kranken und Greisen, denen es schwer fällt, die eingeatmete Luft zu behalten. Tiefe Stimmen besitzen dagegen die Jünglinge, weil diese breite Stimmorgane, dagegen nur schwache Bewegungskraft in der Lunge haben.

[3]) Als eigentliches Geruchsorgan sieht Aristoteles wohl kaum das Gehirn, sondern die Nase an. Jedoch bemerkt er, daß der Geruch mit dem Gehirn in Verbindung steht. Vgl. Zeller, a. a. O. II, 2^3. S. 537. Anm. 3.

[4]) A. a. O. c. II. col. 657 B: *Ἡ δὲ ὄσφρησις γίνεται μὲν διὰ τῶν ῥινῶν, περαίνεται δὲ εἰς τὰ πέρατα τῶν προσθίων, τοῦ ἐγκεφάλου κοιλιῶν.* Albert kann sich somit eigentlich nur z. T. auf Nemesius berufen, indem dieser im Gegensatz zu ihm auch die Nase als Organ des Geruchs ansieht.

[5]) A. a. O. I, 4. fol. 7^{v} a: olfactus est vis ordinata in duabus caruculis anterioris partis cerebri similibus mamillarum capitibus ad apprehendendum id, quod offert ei aera tractus de odore, qui est in vapore permixto cum aere aut de odore impresso in illo ex permutatione, quae fuit ex corpore odorifero.

[6]) Über das Organ des Geruchssinns handelt Albert S. de hom. q. 27. p. 140 a—b. De animal. l. I. t. 2. c. 8. p. 33 f. De apprehens. II. n. 14. p. 9 b f.

[7]) Im Deutschen bezeichnen wir mit „Geruch" sowohl den Sinn, wie dessen Object. Albert hat zwei verschiedene Bezeichnungen; er unterscheidet zwischen *olfactus* oder *odoratus* = Geruchssinn und *odor* = Geruch als Object.

liches und materielles Sein in dampfendem Trocknen (in vaporativo sicco) hat, wird er im Gehirn vorzüglich aufbewahrt. Es erscheint daher als notwendig, daß der Geruch nicht, wie es bei dem übrigen sinnlich Wahrnehmbaren der Fall ist, nur als körperlose Form, sondern seinem materiellen Sein nach in sein Organ dringt [1]). Wie die mittelalterlichen Physiologen [2]), so leugnet auch Albert das Vorhandensein eines besonderen Geruchsnerven. Denn gäbe es einen, setzt er auseinander, so würde der Prozeß des Riechens in der Weise vor sich gehen, daß der in dem Nerv befindliche spiritus die Form aufnähme und zum Gehirn brächte. Da diese nur immateriell, folglich weder warm noch kalt ist, so würde sie das Gehirn gar nicht verändern können. Andererseits sei hingegen zuzugeben, daß ein Nervenast, wie Avicenna [3]) sagt, nach der Nase geht und sie in ihren Schleimhäuten (panniculi) durchdringt; doch diene dieser dort nicht dem Geruchssinn, sondern bilde an dieser Stelle vielmehr das Organ des Tastsinns. Die Nase besteht nach Albert überhaupt in keiner direkten Beziehung zum Geruchssinn [4]); sein Organ sind ihm vielmehr die beiden Riechkolben des Vorderhirns, welche, wie er bemerkt, die Gestalt von Brüsten haben [5]).

Der Geruch des Menschen steht dem der Tiere bei weitem an Feinheit nach [6]); denn mag dieser auch nach Avi-

---

[1]) Albert setzt sich mit obiger Erklärung in Widerspruch mit dem, was er über das Sein der Form im Organ in der Theorie des Wahrnehmens auseinandersetzt. Vgl. S. 89.

[2]) Vgl. Kaufmann, a. a. O. S. 143.

[3]) Wo Avicenna diese Ansicht äußert, ist nicht zu ermitteln. Während er bei den übrigen vier Sinnen die betreffenden Nerven angiebt, verlegt er den Geruchssinn ausschließlich ins Gehirn; vgl. S. 118. Anm. 7.

[4]) Nach Albert S. de hom. a. a. O. p. 140b haben die beiden Nasenflügel folgende Aufgabe: Der eine empfängt die vom Kopfe herabsteigende überflüssige Wärme (super fluitatem descendentem a capite, wobei caloris zu ergänzen, durch den andern wird die Luft eingeatmet, von der ein Teil nach dem Gehirn steigt, um dort die Wärme gegebenenfalls zu mildern, während der größte Teil nach der Lunge und der Brust geht. Vgl. Kaufmann, a. a. O. S. 150 f.

[5]) S. de hom. a. a. O. p. 140b. Vgl. die Definition Avicennas (S. 118. Anm. 7). Kaufmann, a. a. O. S. 144. Anm. 4.

[6]) S. de hom. q. 27. a. 2. p. 141a f. De an. l. II. t. 3. c 23. p. 96b f. De sensu t. 2. t. 6. p. 29b. — Nach Arist. De an. II, 9. p. 421 a 9. De sensu 4. p. 440b. 31 f. Vgl. Kaufmann, a. a. O. S. 152.

cenna [1]) infolge seiner größeren Intelligenz durch die mannigfaltigsten Verrichtungen Düfte hervorlocken können, so wird er doch von ihnen schwächer affiziert. Diese Erscheinung erklärt Albert dahin, daß unter den sinnfälligen Formen aller Sinne sich die des Geruches der imaginatio und phantasia, der sinnlichen Vorstellungs- und Einbildungskraft, am schwächsten einprägen. Dies beweist ihm der Umstand, daß der Mensch am seltensten von Gerüchen träumt, und ihn selbst die übelsten unter ihnen im Schlafe wenig stören. Den eigentlichen Grund dafür, daß der Mensch schlechter als die Tiere riecht, findet Albert in der physiologischen Beschaffenheit des menschlichen Gehirns, insofern es verhältnismäsig mehr Feuchtigkeit und Kälte besitzt, als das anderer Lebewesen [2]), diese Komplexion indes für die Aufnahme und Aufbewahrung der Formen nicht geeignet ist [3]).

Wie Aristoteles [4]), so macht auch Albert auf die eigentümliche Erscheinung aufmerksam, daß der Mensch nur beim Einatmen zu riechen vermag. Er folgt diesem [5]) auch in der falschen Annahme, daß die Wassertiere nicht atmen, und führt die Thatsache, daß sie trotzdem zu riechen vermögen, gleichfalls auf die abweichende Beschaffenheit ihres Riechorgans zurück [6]).

Das Medium bildet auch hier Luft und Wasser [7]). Wie die Luft selbst tonlos ist, wohl aber die Fähigkeit besitzt, die Töne aufzunehmen, so vermag sie, und ebenso das Wasser, insofern sie beide geruchlos sind, den Gerüchen als Medium zu dienen [8]).

---

[1]) A. a. O. II, 4. fol. 13v a.

[2]) Nach Arist. De sensu c. 5. p. 444 a 27 ff.

[3]) S. de hom. q. 27. a. 2. p. 141 a f.

[4]) De an. II, 9. p. 421 b 14 f. De sensu 5. p. 444 b 23.

[5]) De an. II, 9. p. 422 a 3 f.

[6]) S. de hom. q. 29. p. 148 b. De an. l. II. t. 3. c. 16. p. 100. De sensu t. 2. c. 13. p. 39. S. Arist. De an. a. a. O. p. 422 a 3 f. Vgl. Baeumker, a. a. O. S. 53 f.

[7]) S. de hom. q. 28. p. 147 b. Vgl. De an. l. II. t. 3. c. 25. p. 98 b. De sensu t. 2. c. 9. p. 34 b f. De apprehens. II. n. 13. p. 9 b. — Nach Arist. De an. a. a. O. p. 421 b 8.

[8]) S. de hom. q. 28. p. 148 a.

Das Objekt des Geruchssinns ist der Geruch. An sich betrachtet gehört er der Kategorie der Qualität an und ist somit einfach; zusammengesetzt erscheint er dagegen in Hinsicht auf seinen Träger, der die Materie und Ursache des Geruches bildet [1]). Primär wird er durch das Trockene (siccum), secundär durch das Feucht-Flüssige (humidum saporosum) bestimmt [2]). Was die Ursache des Geruches anlangt, so sagt Albert in der *Summa de homine* [3]), daß die Gerüche stets durch Ausdampfung (evaporatio) entstehen, ohne jedoch die Art derselben näher zu erläutern. In *De anima* [4]) und *De sensu* [5]) bekämpft er dagegen im Anschluß an Aristoteles [6]) und Averroës [7]) die Ansicht, daß der Geruch eine rauchartige Ausdünstung (evaporatio fumalis) des riechenden Gegenstandes ist. Als Vertreter dieser Lehre nennt er Plato [8]) und Avicenna [9]). Außerdem erwähnt er noch, daß andere eine spirituelle Ausdampfung annähmen, dieselben sich aber insofern widersprächen, als sie lehrten, daß von dem riechenden Körper her ein feiner Stoff ausgehe. Averroës [10]) scheint ihm im wesentlichen in

---

[1]) A. a. O. q. 27. a. 1. p. 142 b. De apprehens II. n. 12. p. 9 a.

[2]) S. de hom. a. a. O. a. 3. p. 144 a.

[3]) A. a. O.

[4]) L. II. t. 3. c. 25. p. 98 b f.

[5]) T. 2. c. 10. p. 35 b f.

[6]) Albert nimmt (De an. a. Anm. 5 a. O.) den Aristoteles mit vollem Recht gegen die Ansicht in Schutz, als lehre dieser ebenfalls, der Geruch sei eine rauchartige Ausdünstung. Albert sagt: sed hoc mirandum est, quod quidem antecessorum nostrorum dicunt, Aristotelem sentire, quod odor sit fumalis evaporatio; unde non est dubium, illos Aristotelem non intellexisse. Es handelt sich hierbei um die Stelle bei Aristoteles De sensu, 2. p. 438 b 24: *ἡ δ' ὀσμὴ καπνώδης, ἀναθυμίασίς ἐστιν, ἡ δ' ἀναθυμίασις ἡ καπνώδης ἐκ πυρός.* Aus dem Zusammenhang geht indes hervor, daß Aristoteles in diesem Satze keinesfalls seine eigene Meinung ausspricht. Demselben Irrtum, wie einige der Vorgänger Alberts, ist auch Kampe, die Erkenntnistheorie des Aristoteles. Leipzig, 1870. S. 77 verfallen. Vgl. hierzu Baeumker a. a. O. S. 31. Anm. 7.

[7]) A. a. O. T. C. l. II. n. 97.

[8]) Timaeus 66 E.

[9]) De an. a. a. O. p. 99 b. S. Avic. a. a. O. 11, 4 fol. 13v b.

[10]) A. a. O.: ita odor habet duplex esse, scilicet esse in corpore odorabili et esse in medio, et hoc est esse corporale et illud spirituale, et illud naturale et hoc extraneum

diesem Punkte mit Aristoteles übereinzustimmen, da auch er den Geruch seinem unkörperlichen Sein gemäß im Medium vorhanden sein läßt [1]).

Was die Verschiedenheit der Gerüche anlangt, so bestimmt [2]) sie Albert nach drei Gesichtspunkten: an sich, in Beziehung zum Geschmack und in Hinsicht auf die angenehme oder unangenehme Empfindung, die sie uns bereiten. Betrachten wir die einzelnen Gerüche an sich, führt er aus, so haben wir keine bestimmten Namen für sie, da der Geruchssinn beim Menschen nur schlecht ausgebildet ist. Wir unterscheiden sie daher nur nach ihren Extremen als wohl- oder übelriechend [3]). Wir bezeichnen sie ferner entsprechend den verschiedenen Geschmäcken, vom süßen Geschmack her als süß, vom bittern als bitter [4]). Indem wir das Objekt mit der Beimischung einer angenehmen oder unangenehmen Empfindung erfassen, ergiebt sich das dritte Einteilungsprinzip [5]). Bezieht sich diese Wirkung auf unsere Ernährung [6]), so ist das Angenehme primär durch den Geschmack und secundär durch den Geruch veranlaßt. Kommt dagegen die Gesundheit des Gehirns [7]), zu dem der Geruch hin aufdampft, in Betracht, so ist der Geruch an sich die Ursache; insbesondere ist dies der Fall bei dem Geruch von Blumen oder aromatisch riechenden Gegenständen.

Wie wir gehört haben, besteht zwischen dem Geruch (odor) und dem Geschmack (sapor) eine gewisse Verwandtschaft. Und zwar wird der Geruch als ein „Zustand des Gesckmackes“ (passio saporis) bezeichnet, insofern dem Gegenstand, dem er

---

[1]) De an. a. a. O. p. 99 b.

[2]) S. de hom. q. 27. a. 6. p. 146 b.

[3]) Nach Arist. De an. II, 9. p. 421 b 8.

[4]) Nach Arist. a. a. O. p. 421 a 26.

[5]) A. a. O. p. 421 a 10 f.

[6]) Die Annahme des Pythagoras, daß gewisse Lebewesen durch den Geruch ernährt werden, weist Albert zurück. S. De sensu t. II. c. 15. p. 40 b. Nach Arist. De sensu c. 5. p. 445 a 16 ff. Vgl. De an. III, 12. p. 434 b 20.

[7]) Auch Aristoteles vertritt De sensu 5, p. 444 a 10 ff. 445 a 29 die Ansicht, daß die Gerüche den Zwecken der Gesundheit dienen, indem sie nach dem Gehirn hin aufsteigen und diesem als Gegengewicht gegen die Kälte und Nässe dienen.

zukommt, auch zugleich Geschmack eigen sein muß [1]). Doch ist deshalb nicht notwendig, daß sie beide auf gleiche Weise erzeugt werden; denn der Geschmack besteht vorzüglich im Feuchten, der Geruch dagegen im Trocknen und Warmen. Nicht bei allem folgt dem Geschmack auch der Geruch. Denn häufig ist das Feuchte bei dem riechbaren Körper noch nicht genügend digeriert; geschieht dies mit Hilfe der Wärme, so tritt auch der Geruch ein [2]). Der Geschmack ist somit die Voraussetzung des Geruches [3]).

Der Geschmackssinn.

Da der Geschmackssinn nicht in analoger Weise thätig ist, wie die drei schon behandelten Sinne, d. h. da er nicht die bereits von dem schmeckbaren Körper losgelöste species empfängt, sondern sie insofern erhält, als der betreffende Körper auf die Zunge gebracht wird und sich hier in seine Teile auflöst, mit ihr also selbst in unmittelbare Berührung kommen muß [4]), so ergiebt sich die Frage, ob überhaupt ein Medium notwendig ist oder nicht. Was die Ansicht des Aristoteles in dieser Hinsicht anlangt, so ist die Zunge nicht etwa das Organ, sondern nur das Medium des Sinnes; als eigentlichen Sitz giebt er für den Tast- und damit für den Geschmackssinn (indem letzterer eine Unterart des Tastsinns bildet) das Herz an [5]). In *De anima* [6]) und in *De apprehensione* [7]) sucht Albert auch die Auffassung des Aristoteles zu vertreten; er erklärt sich gegen die Annahme eines äußeren Mediums. Der Speichel (humor

---

[1]) S. de hom. q. 27. a. 4. p. 144 b f.

[2]) Albert denkt an die Blumen, die durch die Sonnenwärme zum Aufblühen gebracht werden und dann duften; sowie an herbe Früchte, die durch Kochen einen süßen Geschmack und dadurch auch einen süßen Geruch bekommen. Vgl. S. de hom. a. a. O. a. 5. p. 145 a f.

[3]) S. de hom. a. a. O. a. 3. p. 144 a. Vgl. De an. l. II. t. 3. c. 24. p. 98 a f. De sensu t. 2. c. 11. p. 36 b f. — Vgl. Arist. De sensu 5. p. 443 a 8 ff.

[4]) Vgl. De an. l. II. t. 3. c. 27. p. 101 a.

[5]) De part. an. II, 10. p. 656 a 29. De sensu 2. p. 439 a 1 f. S. Baeumker, a. a. O. S. 42 f. S. 54.

[6]) A. a. O. p. 101 b.

[7]) II. n. 16. p. 10 b.

salivalis), der sich mit den Speiseteilen vermischt, setzt er dort auseinander, dient nicht als Medium; der Geschmackssinn bedarf vielmehr, insofern er eine bestimmte Art von Tastsinn ist, wie dieser, eines inneren Mediums, da es ein beseelter Teil (pars animalis) sein muß. Das Medium ist vielmehr die oberste Schicht, d. h. die Haut der Zunge oder der Kehle (linguae vel faucium extremitas), wo die Geschmacksnerven ihren Sitz haben. Der Speichel dagegen giebt dem Geschmackssinn wohl seine Feinheit, verleiht ihm aber nicht das Sein [1]). In der *Summa de homine* [2]) sagt er in Übereinstimmung hiermit, daß der Geschmack zwar auch in den Gaumennerven (in nervis palati), vorzüglich jedoch, wie Avicenna [3]) annehme, in der Zunge oder dem Gliede, was die Stelle der Zunge vertritt, also in dem dort an der Oberfläche ausgebreiteten Nerven seinen Sitz habe.

Insofern der Geschmackssinn den Nahrungssinn bildet, haben wir ihn nach Albert als Tastsinn aufzufassen [4]) und zwar aus vier Gründen: Einmal nämlich in Hinsicht auf das Objekt, die Nahrung; da diese nur durch ihre Substanz ernährt, so muß sie auch dasjenige, was ernährt wird, berühren. Dann zweitens in Hinsicht auf die Materie des Mediums, das Wässerig-Feuchte; dieses ist nämlich eine Berührungsqualität (qualitas tangibilis). Drittens in Hinsicht auf die Art und Weise des Schmeckens, da die Zunge das betreffende Objekt berühren muß. Viertens ist der Geschmackssinn Tastsinn in Beziehung auf Zunge und Gaumen. Da der Tastsinn sich dagegen auf alle Glieder bezieht, so ist der Geschmack auch nur als ein partikulärer Tastsinn zu bezeichnen. Insofern dagegen der Geschmack die verschiedenen Geschmäcke beurteilt, ist er nicht als Tastsinn zu fassen. Hier hat der Grundsatz, daß die Vermögen ihren

---

[1]) De an. a. a. O.

[2]) Q. 30. a. 1. p. 149.

[3]) A. a. O. 1, 5. fol. 7r a: (gustus) est vis ordinata in nervo expanso super corpus linquae ad comprehendendum sapores solutos ex corporibus contingentibus ipsum, cum permiscentur humori unctuosae (lies unctuoso) linquae permixtione per mutanti. Bei Albert a. a. O. p. 149 a. Vgl. Kaufmann, a. a. O. S. 157 f.

[4]) In Berufung auf Arist. De an. III, 12. p. 434 b 18. De sensu 1. p. 436 b 15.

Akten gemäß und diese wieder nach ihren Objekten zu unterscheiden sind, seine volle Geltung [1]).

Was den Geschmack in objektivem Sinne anlangt, so bezeichnet ihn Albert als Zustand eines zusammengesetzten Körpers, da jegliche Nahrung etwas Zusammengesetztes sei. Wenn man die Geschmäcke dagegen an sich betrachtet, insofern sie eine Gattung der Qualität bilden, so sind, belehrt er uns, die einander entgegengesetzten, das Süße und Bittere, einfach [2]), weil sie nicht aus anderen zusammengesetzt sind, die mittleren dagegen zusammengesetzt [3]). Wie nämlich durch Vermischung des Weißen und Schwarzen die mittleren Farben sich ergeben, so entstehen durch die mannigfaltigen Verbindungen der beiden genannten Arten des Geschmackes die dazwischen liegenden übrigen [4]). Die Gesamtzahl der Geschmäcke beläuft sich auf sieben [5]).

Die physiologischen Entstehungsursachen [6]) des Geschmackssinns sind teils aktiver, teils passiver Natur. Als bewirkende Ursache bezeichnet Albert die Wärme der Sonne und des Feuers. Ihren Einfluß auf die Geschmacksentwicklung sucht er an dem Beispiel von den herben Früchten nachzuweisen. Wenn bei diesen nämlich das Feuchte durch die Sonnenwärme, also durch diejenige Zerteilung (digestio) [7]), welche man „Reifen" (pepansis)

---

[1]) S. de hom. q. 30. a. 2. p. 149 b.

[2]) S. de hom. q. 30. a. 3. part. 1. p. 150 b Vgl. De sensu t. 2. c. 7. p. 32 a. S. Arist. De an. II, 10. p. 422 b 10. De sensu c. 4. p. 442 b 17 f.

[3]) S. de hom. a. a. O.

[4]) Nach Arist. De sensu 4. p. 442 a 12.

[5]) De sensu a. a. O. p. 32 a—33 b. In der Annahme der Siebenzahl der Geschmäcke folgt er Aristoteles (De sensu 4. p. 442 a 19).

[6]) S. de hom. a. a. O. a. 3. part. 1—4 p. 150 b ff. De sensu t. 2. c. 6. p. 30 f.

[7]) Wie Albert im Anschluß an Aristoteles (Meteor. l. IV) mit den Humoralphysiologen ausführt, sind die aktiven Elementarqualitäten Ursachen bestimmter Thätigkeiten, die Wärme insbesondere der digestio *(πέψις)*, die Kälte der indigestio *(ἀπεψία)*. Die digestio definiert er als materiae alicuius per calorem naturalem perfectio, die indigestio als materiae alicuius propter caloris naturalis sufficientis defectum, id est propter frigus, imperfectio. Die digestio sowohl, wie die indigestio hat je drei Stadien; jene die maturatio *(πέπανσις)*, elixatio *(ἕψησις)* und assatio *(ὄπτησις)*, diese die inquinatio *(μόλυνσις)*, semiassatio *(στρόβευσις)*. Die betreffenden Definitionen sind zusam-

nennt, noch nicht genügend digeriert ist, so werden sie zum Feuer gebracht und gewinnen infolge derjenigen Digestion, die durch „Kochen“ (hepsesis) oder „Braten“ (optesis) erfolgt, ihren süßen Geschmack [1]). Passive Ursache ist das Wässerig-Feuchte. Insofern nämlich die Nahrung dem Körper einverleibt wird, tritt sie zuerst in die feuchten Bestandteile desselben ein, dringt in und mit diesen nach allen Richtungen des Körpers und entwickelt sich (terminatur) selbst zu Teilen des Ernährten [2]).

Der Tastsinn.

Die Darstellungen des Tastsinns, wie sie uns Albert in der *Summa de homine* und *De anima* giebt, weichen nicht nur in der äußeren Form ihrer Anlage, sondern auch in ihrem Inhalte erheblich voneinander ab. In *De anima* sucht er um jeden Preis die Ausführung des Aristoteles zu rechtfertigen;

---

mengestellt von E. Meyer bei C. Jessen, Alberti Magni De vegetabilibus. Berlin, 1867. P. XLII. Vgl. Albert. meteor. l. IV. und an den zahlreichen von Jessen a. a. O. im Index rerum angegebenen Stellen. In obigem Zusammenhang unterscheidet unser Philosoph (S. de hom. a. a. O. part. 3 p. 151 b) die drei angeführten Stadien der Digestion (epsesis steht fälschlich für hepsesis). In diesem Falle stimmt er außer mit Aristoteles mit Constantinus Africanus (De communibus medico cognitu necessariis locis VI, 27: Digestio est triplex: in stomacho, cum cibus factus est chylosus, quod prima digestio vocatur; secunda in epate cum sibi succus mutatur in sanguinem, et secunda digestio vocatur; tertia in membris est totius corporis, cum mutatur sanguis in naturam unicuiusque membri, et tertia digestio vocatur) und Wilhelm von Conches (vgl. Werner, D. Kosmol. u. Naturl. d. scholast. M.-A. a. a. O. S. 384 Anm. 2) überein. De animal. z. B. L. XVI. t. 1. c. 5. p. 455 a. c. 6. p. 455 b u. 456 b wird von Albert von einer vierten Digestion als der letzten gesprochen (Vgl. S. 67). Er schließt sich in diesem Falle an Macrobius an, der Saturn. VII, 4 eine vierfache Digestion unterscheidet, indem er das dritte Stadium in zwei zerlegt: Quattuor sunt in nobis virtutes, quae administrandum alimoniam receperunt, quarum una dicitur *καθελκτική*, quae deorsum trahit cibaria confecta mandibulis. . . . Hausta vero ut non continuo lapsu per omne corpus succedentibus sibi foraminibus pervium ad imum usque descendant, et talia, qualia accepta sunt, egerantur, sed salutare officium digestionis expectent, secundae haec cura virtutis est, quam Graeci, quia retentatrix est, vocant *καθελκτικήν*. tertia, quia cibum in aliud ex alio mutat, vocatur *ἀλλοιωτική* . . . officio quartae virtutis, cui *ἀποκριτική* nomen est, procuratur egestio.

[1]) A. a. O.

[2]) S. de hom. q. 27. a. 1. p. 143 a.

in der *Summa de homine* wandelt er dagegen freiere Bahnen, er schließt sich mehr an Avicenna und Algazel an und billigt das, was er in der anderen Schrift ganz oder teilweise verworfen.

Während er in *De anima* eine eigentliche Bestimmung des Tastsinns nicht giebt, geht er in der *Summa de homine* [1]) bei Erklärung desselben von zwei verschiedenen Gesichtspunkten aus und behält in der ganzen folgenden Untersuchung diese Unterscheidung bei. Der Tastsinn ist ihm einmal die das Tastbare beurteilende Kraft (judicium tangibilium) und demnach eine Potenz und ein Teil der sinnlichen Seele. Dann aber bezeichnet er das Sein und die Vollendung der letzteren, und bildet somit nicht einen Teil der sinnlichen Seele, sondern vielmehr dasjenige, was sie begründet und ihr erst das Sein verleiht. Für die letztere Bestimmung giebt Albert zwei Gründe an. Was nämlich den Tastsinn besitzt, ist ein Sinnenwesen *(animal)* [2]); wird er zerstört, so hört damit auch die Existenz des letzteren auf; dies aber ist bei keinem der anderen Sinne der Fall [3]). Ferner, wie unter den Teilen der vegetativen Seele die Zeugungskraft die Vollendung [4]) bildet, und von ihr her die ganze vegetative Seele bestimmt wird, so sagen wir, daß das Lebewesen die vollendete Natur eines solchen besitzt, wenn es den Tastsinn hat.

In beiden Schriften beschäftigt sich Albert mit der von Aristoteles aufgeworfenen Frage, ob der Tastsinn ein einziger Sinn oder eine Mehrheit von Sinnen bedeutet. Bei den übrigen Sinnen weisen nämlich, belehrt er uns, die verschiedenen Objekte nur einen einzigen Gegensatz, wie den des Weißen und Schwarzen, des Bittern und Süßen auf, insofern ihre wahrnehmbaren Qualitäten sämtlich unter einen gemeinsamen Gat-

---

[1]) Q. 31. a. 2. p. 156 a.

[2]) „*Animal*" bezeichnet das mit Sinnen begabte Lebewesen, und daher nicht nur das Tier, sondern auch den Menschen. Es entspricht dies dem Gebrauch des griechischen ζῶον. Vgl. E. Rolfes, Des Aristoteles Schrift über die Seele. Bonn, 1901. S. 69. Anm. 2.

[3]) Im Anschluß an Arist. De somno 2. p. 455 a 20 f., an Avic. a. a. O. II, 3 fol. 11 v b.

[4]) Vgl. S. 55.

tungsbegriff, z. B. die Arten des Sichtbaren unter den der Farbe, die des Hörbaren unter den des Tons fallen, und dieser nur zwei am meisten extreme Artbegriffe einschließt. Was dagegen die Arten des Tastbaren anbelangt, so lassen sich deren Gegensätze zwar auf zwei, nämlich den des Warmen und Kalten und den des Trocknen und Nassen zurückführen; von einem einzigen Gegensatz kann aber nicht die Rede sein, da die tastbaren Qualitäten nicht in einem solchen Gattungsbegriff übereinkommen. Es fragt sich demnach, ist der Tastsinn einer, obwohl der Gegensätze zwei sind, oder scheidet er sich demnach in zwei Sinne, die man vielleicht den Tastsinn im engeren Sinne und den Temperatursinn bezeichnen könnte. Aristoteles giebt uns keine bestimmte Lösung für diese Aporie; doch schließt er die zweite Möglichkeit nicht wie die erste aus [1]). In derselben Weise entwickelt Albert dieses Problem in *De anima* [2]) und entscheidet sich dahin, daß dem einen Tastsinn mehrere Tastkräfte eigen sind. Welches jedoch diese sein sollen, giebt er nicht an. In der *Summa de homine* [3]) führt er aus, daß der Tastsinn, insofern er die vollendete Form des Lebewesens bildet, nur als ein einziger Sinn bezeichnet werden könne, daß er sich jedoch als judicium tangibilium hinsichtlich seiner speciellen Thätigkeiten auf mehrere Gegensätze zu richten vermöge.

Auch die Frage nach dem Organ und Medium des Tastsinns, bezw. ob ein Medium überhaupt erforderlich ist, wird von Albert nicht einheitlich beantwortet. In *De anima* [4]) setzt er zunächst den Standpunkt des Aristoteles [5]) auseinander. Er erwähnt, daß nach diesem das Fleisch das Medium sei, und man demnach das eigentliche Organ des Tastsinns noch weiter nach dem Inneren des Körpers (nach dem Herzen) zu verlegen habe; er hebt ferner hervor, in welcher Weise Aristoteles zwischen den der Außenwelt angehörigen Medien und dem des

---

[1]) Vgl. De an. II. c. 11. p. 422 b 17—19. 23—33. Baeumker, a. a. O. S. 35 f.

[2]) L. II. t. 3. c. 30. p. 103 a f.

[3]) Q. 31. a. 2. p. 156 a.

[4]) L. II. t. 3. c. 34. p. 107 a f.; vgl. a. a. O. c. 31. p. 104 a f.

[5]) De an. l. II. c. 11. p. 422 b 19 ff. Baeumker, a. a. O. S. 54.

Tastsinns unterscheidet, daß wir bei letzterem nicht durch das Medium, sondern vielmehr zugleich mit dem Medium affiziert werden [1]). Dem gegenüber macht nun Albert selbst auf das Vorhandensein und den Zweck der Nerven [2]) aufmerksam und verweist auf die Fortschritte der Anatomie. Diese habe erkannt, führt er aus, daß die Empfindungsfähigkeit des Fleisches auf seinen Nerven beruht und daß, insofern diese sich auch in gewissen knochigen Bestandteilen, wie in den Zähnen, finden, das Fleisch somit nicht allein als Medium gelten kann. Daher hätten Avicenna [3]) und viele andere die Lehre des Aristoteles anzunehmen verschmäht und erklärt, daß das nervöse Fleisch (caro nervosa) das Organ des Tastsinns sei. Derselbe bilde nach ihnen nicht eine bestimmte Potenz der sinnlichen Seele, sondern sei die Form, die den anderen Kräften das Sein verleiht und deshalb auch nicht in einem bestimmten Gliede, sondern in allen vorhanden ist. Auch die Annahme eines Mediums hätten sie als überflüssig erklärt, da jedes Lebewesen aus dem Tastbaren (ex tangibilibus) zusammengesetzt sei. — Diesen beiden verschiedenen Auffassungen gegenüber fixiert Albert seinen eigenen Standpunkt in höchst charakteristischer Weise. Auf dialektischem Wege sucht er nämlich, wie gewöhnlich, beide zu verbinden; er sagt: „Da wir begehren, an der Wahrheit festzuhalten und dem Aristoteles, dem Fürsten der Philosophen, achtungsvoll zu begegnen, so wollen wir

---

[1]) De an. l. II. t. 3. c. 32. p. 106 a f. Siehe Arist. De an. II, 11. p. 423 b 12 f. Baeumker, a. a. O. S. 43 f.

[2]) Frantzius bemerkt in seiner Ausgabe S. 281 zu Arist. De part. an. II, 10. p. 656 b 35: „Obgleich dem Aristoteles die Kenntnis und Bedeutung der Nerven unbekannt geblieben ist, so weiß er doch so viel, daß das Fleisch nicht an und für sich empfindend und Sinnesorgan ist, daß aber in ihm ein erstes Sinnesorgan (Empfindungsträger) enthalten ist, welches in der That die Nerven sind. Bald nach Aristoteles beschäftigten sich Herophilus und Erasistratus mit der Beobachtung der Nerven; ganz besonders aber Galen. Infolge der Herrschaft der Pneumalehre und der geringen anatomischen Kenntnisse ließ ihre genauere Erforschung indes noch Jahrhunderte auf sich warten." S. Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 190 f. 268 f.

[3]) L. VI. naturalium II, 3. fol. 12v a: Ex proprietatibus autem tactus est quoddam instrumentum naturale, quod est caro nervosa ex hoc, quod sentit, aut caro et nervus sentit ex tactu, quamvis non sit ibi medium aliquo modo. Vgl. Kaufmann, a. a. O. S. 172.

erklären, daß das Fleisch das Medium des Tastsinns ist; doch bezeichnen wir als Fleisch allgemein das, was wirklich Fleisch ist, und das, was ihm ähnlich ist.“ Unter letzterem will er dann dreierlei verstanden wissen: das, was bei den blutlosen Tieren die Stelle des Fleisches vertritt, das ferner, was in seiner Komplexion diesem ähnlich ist, wie die Zähne, und endlich, was dem Fleische beigemischt erscheint, wie die Nerven. Letztere haben allerdings die Aufgabe, die Eindrücke des Tastbaren aufzunehmen; sie haben aber nach Albert nur dort Empfindungsfähigkeit, wo sie mit dem Fleische verbunden sind, indem dieses das Medium bildet, nicht aber, wo sie ohne das Fleisch vorhanden sind, wie im Gehirn. Daß unser Philosoph indessen nicht klar ist, ob er die Nerven als Organ oder als Medium fassen soll, geht recht deutlich aus der weiteren Bemerkung hervor, daß die Nerven dort, wo sie mit dem Fleische vermischt seien, Empfindung besäßen, weil sie mehr die Bedeutung des Mediums als die des Organs hätten [1]). Wir sehen, daß Albert seiner eigenen Meinung nach die modernere galenische Ansicht teilt, aus Ehrfurcht aber gegen Aristoteles indes die ältere nicht völlig aufgeben will [2]).

In der *Summa de homine* [3]) geht er bei Lösung dieser Frage wieder von der Unterscheidung des Tastsinns als Form und Potenz aus. Insofern dieser die Form und die Vollendung des belebten Körpers bildet, sagt Albert hier, hat er den ganzen Körper zum Organ und bedient sich keines Mediums. Er ist jedoch in den Teilen, die eine größere Gleichheit in ihrer Komplexion aufweisen und mehr am spiritus sensibilis teilhaben, stärker vorhanden, wie in den Nerven, dem Fleisch und der Haut. Da das Herz das Prinzip des ganzen Körpers bildet und ihn durch die Nervenfäden zusammenhält, so ist es vorzugsweise der Sitz des Tastsinns. Albert verbindet somit wieder die Erklärung Avicennas mit der des Aristoteles, allerdings in einer Weise, die nicht mit der in *De anima* gegebenen Aus-

[1]) De an. l. II. t. 3. c. 34. p. 107 a ff.

[2]) Auch De apprehens. II. n. 14. p. 11 b f. wird das nervöse Fleisch als Medium angesehen.

[3]) Q. 31. a. 3. p. 158 a f.

führung übereinstimmt. Ganz anders wieder lautet hingegen eine dritte Theorie, welche sich auch in der *Summa de homine* [1]) findet. Während die erste und zweite das Tastgefühl auf Grund der Funktionen der Nerven und des Fleisches zu erklären suchen, basiert diese auf der Pneumalehre. Als judicium tangibilium hat der Tastsinn, wird hier ausgeführt, insbesondere dort seinen Sitz, wo jedes Urteil gesprochen wird, d. h. im Gehirn. Wohl besitzt dieses wegen des Übermaßes von Feuchtigkeit keine Empfindungsfähigkeit, aber es bildet den Ausgangspunkt des spiritus animalis, dessen Prinzip alle Sinne zu ihrer Bethätigung bedürfen. Der Spiritus dringt als subtiler Körper nach allen Teilen des Fleisches und der Haut und überträgt somit an sie die Kraft, die er selbst vom Gehirn und vom Herzen erhält. „So besitzt das Fleisch", schließt Albert, „doch eine Beziehung, die den Nerven nicht zukommt, wie dies auch Aristoteles zu wollen scheint."

Im Anschluß an ihn [2]) bezeichnet Albert als Objekt des Tastsinns die Unterschiede des Körperlichen, welche durch die verschiedenen Mischungen der Elemente hervorgerufen werden [3]). Auch er ist der Ansicht, daß der Mensch bezüglich der Schärfe des Tastsinns alle übrigen Lebewesen übertrifft, da seine Komplexion die gleichförmigste ist und er darum die Unterschiede des Tastbaren am feinsten empfindet [4]).

Der Gemeinsinn.

Wie bei einer jeden natürlichen Beschaffenheit, die einer Mehrheit von Subjekten zukommt, es einen Quell giebt, aus dem jene Gemeinsamkeit entspringt, so ist dies auch bezüglich der unter die fünf Sinne verteilten sinnlichen Erkenntniskraft der Fall. Auch sie hat einen Quell, aus dem alle Sinnesthätigkeit hervorgeht, und auf die jede Bewegung des Sinnfälligen,

---

[1]) A. a. O. p. 158 b.

[2]) De an. II, 11. p. 423 b 27 f.

[3]) S. de hom. q. 31. a. 4. p. 159 b. De an. l. II. t. 3. c. 35. p. 108.

[4]) S. de hom. a. a. O. De an. l. II. t. 3. c. 23. p. 96 b ff. Nach Arist. De an. II, 9. p. 421 a 16 ff.

wie auf ihr letztes Ziel hinbezogen wird, den Gemeinsinn *(sensus communis)* [1]). Die Spezialsinne haben in ihm ihren Ursprung; nicht aber wird er umgekehrt von ihnen gebildet oder hat durch sie sein Sein [2]). Denn von ihm geht das Empfindungspneuma (spiritus sensibilis) aus und strömt die Wahrnehmungskraft (virtus sensitiva) nach den einzelnen Sinnen hin [3]).

Folgt Albert in der Annahme und der Erklärung des zentralen Sinnesvermögens dem Aristoteles [4]), so trennt er sich dagegen in der *Summa de homine* [5]) von ihm, wenn er den sensus communis nicht unter die inneren, sondern unter die äußeren Kräfte der sinnlichen Seele rechnet, nicht zwar als sechsten Spezialsinn, wohl aber den fünf äußeren Einzelsinnen als solchen ihn noch als eine sie umfassende und doch wieder von ihnen verschiedene gemeinsame äußere Kraft gegenüberstellt. Während er somit den Gemeinsinn in engere Beziehung zu den äußeren Seelenkräften als deren Ausgangs- und Endpunkt bringt, setzt er ihn dagegen in *De anima* [6]), dem Aristoteles und den Arabern folgend, an die Spitze der inneren Vermögen, deren Thätigkeit auf die seinige zurückzuführen sei. Bei ersterer Anordnung überwiegt somit das physiologische, im zweiten das psychologische Moment. Diese Abweichung von der aristotelischen Auffassung ist indessen, an sich betrachtet, nur rein formeller Natur; seinem Wesen und seinem Wert für das gesamte

[1]) De an. l. II. t. 4. c. 7. p. 115. Obiger Gedanke trägt neuplatonisches Gepräge; wir sehen, wie selbst in der Entwicklung des reinsten Aristotelismus bei den späteren Peripatetikern neuplatonische Denkweise sich geltend macht.

[2]) De an a. a. O. c. 12. p. 121 a.

[3]) S. de hom. q. 40. a. 1. p. 199 a; q. 41. a. 3. part. 3. p. 206 a.

[4]) Vgl. Baeumker, a. a. O. S. 62 ff. Brentano, Psychologie des Aristoteles. Mainz, 1867. S. 87 ff. Kampe, a. a. O. S. 92 ff. Zeller, a. a. O. II, 2^3. S. 542 ff.

[5]) Q. 18. p. 89 b: . . sed quia iterum apprehendere deforis duplex est, scilicet sensus duplex est, scilicet sensus proprius et sensus communis . . .

[6]) L. III. t. 1. c. 9. p. 130 b: Sic igitur sicut sunt quinque sensus exteriores . . . ita sunt quinque sensus interiores, sensus communis, imaginatio aestimativa, phantasia et memoria. Vgl. l. II. t. 4. c. 7. p. 115 a. Zu den inneren Sinnen wird der Gemeinsinn auch in De apprehens. III. n. 1. p. 12 a f. gezählt. Desgl. in der Isag. in l. De an. c. 14. p. 42 b, wo er ganz im Sinne Avicennas (vgl. L. VI. natur. I, 5 fol. 7^v b) mit der phantasia identifiziert wird.

sinnliche Erkennen nach ist der sensus communis Alberts völlig identisch mit der *κοινὴ αἴσθησις* des Aristoteles.

Was die Anordnung der Vermögen in unserer Darstellung anlangt, so folgen wir der *Summa de homine*, insofern dieser Schrift Alberts gegenüber *De anima* bedeutend größere Selbständigkeit zukommt, und behandeln demnach den sensus communis in der Reihe der äußeren Sinne. Eine thatsächliche Abweichung liegt nur bezüglich der anatomischen Bestimmung des Organs für den Zentralsinn vor. Aristoteles verlegt den Sitz desselben in das Herz [1]; Albert bestimmt ihn dagegen im Anschluß an die Araber [2]. Da der vorderste Teil des Gehirns sich durch größere Weichheit auszeichnet und dies bezüglich der Eindrücke des Sinnfälligen von großer Wichtigkeit ist [3], so kommen, bemerkt er, von ihm auch die Sinnesnerven her, und liegt deshalb auch das Organ des Gemeinsinns in dem ersten Teil der ersten Höhlung des Gehirns, welche mit spiritus sensibilis angefüllt ist [4].

Eine eigentliche Definition des Gemeinsinns giebt Albert nicht; er billigt und interpretiert [5] dagegen sowohl die Bestimmung Avicennas [6]: „Der Gemeinsinn ist eine geordnete Kraft in der ersten Konkavität des Gehirns, welche aus sich heraus sämtliche Formen, welche den fünf Sinnen eingeprägt und ihm übergeben werden, aufnimmt", als auch die Algazels [7], der den Zentralsinn als denjenigen Sinn bezeichnet, „von dem

---

[1]) Die Belege bezüglich Aristoteles siehe bei Baeumker, a. a. O. S. 85. Anm. 2.

[2]) Vgl. Avic. a. a. O. V, 8. f. 50v b: Virtus vero formalis et communis sensus fiunt in prima parte cerebri, spiritu replente ipsum ventriculum, quae omnia non fuerunt ita, nisi ut despiciantur super sensus . . .

[3]) Vgl. Avic. a. a. O.: Anterior enim pars cerebri mollior est et mollities est utilior at sentiendum.

[4]) S. de hom. q. 33. a. 3. p. 172 a; q. 35. a. 3. p. 179 a.

[5]) S. de hom. q. 33. a. 2. p. 171 a f.

[6]) A. a. O. I, 4. fol. 7v b: Prima est phantasia, quae est sensus communis. (Bezüglich der Terminologie vgl. weiter unten) Quae est vis originata in prima concavitate cerebri recipiens per se ipsam formas omnes, quae imprimuntur quinque sensibus et redduntur ei. (S. de hom. a. a. O. p. 169 b.).

[7]) S. de hom. a. a. O.: Algazel autem in physica sua diffinit sic: sens. comm., a quo omnes proprii derivantur, ad quem omnis impressio eorum renuntiatur, in quo omnes cunjunguntur, et sic sunt quasi suggerentes ipsum.

alle Spezialsinne herfließen, dem jegliche Empfindung derselben gemeldet wird, in dem alle Sinne verbunden werden und den sie so gleichsam bilden".

Das Wesen des sensus communis wird von Albert nach streng aristotelisch-peripatetischen Grundsätzen entwickelt. Insofern er Sinn ist, nimmt er die Formen der Dinge immateriell auf, aber auch nur, wenn das betreffende materielle Korrelat gegenwärtig, wie dies bei jeder äußeren Sinneswahrnehmung der Fall ist [1]). Seine spezifische Thätigkeit, die ihm als Gemeinsinn zukommt, äußert sich nach Albert in drei verschiedenen Richtungen, insofern er

1) der Sinn der gemeinsamen Wahrnehmungsobjekte,

2) die die verschiedenen Sinnesqualitäten beurteilende Kraft und

3) der Sinn des sinnlichen Bewußtseins ist [2]).

Betrachten wir zunächst den Gemeinsinn als Sinn der gemeinsamen Wahrnehmungsobjekte. Jeder Spezialsinn nimmt nach Albert, wie wir bereits wissen [3]), an sich das ihm eigentümliche Objekt, accidentell aber auch die der übrigen Sinne wahr, falls letztere mit ersterem real identisch sind, der Gesichtssinn z. B. an sich das Weiße und accidentell zugleich das Süße, da ein und derselbe Gegenstand weiß und süß ist. Außer den einer bestimmten Sinnessphäre angehörigen Objekten wurden noch als Gegenstände die sog. gemeinsamen Objekte, Bewegung, Ruhe, Zahl, Gestalt und Ausdehnung genannt [4]). Träger derselben sind nach Albert sowohl die einzelnen Sinne, als auch der Gemeinsinn. In welcher Weise aber haben wir uns dies zu denken? In *De anima* [5]) erklärt uns Albert im An-

---

[1]) De an. l. II. t. 4. c. 7. p. 115 a. Vielleicht hat diese Art der Aufnahme Albert bestimmt, den sens. comm. unter die äußeren und nicht unter die inneren Sinne zu rechnen, welche die formae sensibiles zu bewahren vermögen, auch wenn deren materielles Substrat nicht mehr vorhanden ist.

[2]) Der zweite und dritte Akt wird von Albert erwähnt: De an. a. a. O.; der erste und dritte S. de hom. q. 34. a. 1. Vgl. S. de hom. a. a. O. q. 33. a. 1. p. 169; a. 4. p. 173 a.

[3]) S. S. 91.

[4]) A. a. O.

[5]) L. II. t. 4. c. 6. p 113 b f.

schluß an Aristoteles[1]) nur, daß die gemeinsamen Objekte von den Spezialsinnen aufgenommen werden und in welcher Weise dies geschieht. Denn von einem sechsten Einzelsinn könne nicht die Rede sein, da jeder der übrigen fünf Sinne die gemeinsamen Objekte dann nur ebenso wie das einem anderen Einzelsinn eigentümliche Objekt accidentell zu erfassen vermöchte. Daß nur eine accidentelle[2]) Wahrnehmung stattfindet, ist nach Ansicht Alberts nicht anzunehmen. Denn alles, was wir wahrnehmen, empfinden wir, wie er sagt, durch eine Bewegung, die von dem Sinnfälligen aus nach dem Sinn hingeht; in diesem wird die sinnliche Form gleichwie ein leidentlicher Zustand geschaffen. Die gemeinsamen Objekte werden von jedem einzelnen Sinn vermittelst einer ebensolchen Bewegung, d. h. also an sich wahrgenommen. In keiner Weise[3]) berührt Albert dagegen in

---

[1]) De an. III, 1. p. 425 a 13—30.

[2]) Es heißt bei Albert De an. a. a. O. p. 113 b f.: Quod autem omnia ista (scilicet sensata communia) a quocunque praedictorum quinque sensuum essentialiter et non accidentaliter sentiantur, probatur per hoc . . . Textkritisch ist hier zu bemerken, daß Albert folglich die Stelle bei Aristoteles De an. III, 1. p. 425 a 15: . . . *αἰσθανόμεθα οὐ κατὰ συμβεβηκός* . . . beziehungsweise „non secundum accidens“ (wie es auch bei Averroës T. C. a. a. O. l. II. n. 132. heißt) gelesen haben muß. Albert steht somit auf Seite Torstriks und Neuhäusers s. dessen Untersuchung „Aristoteles Lehre von dem sinnlichen Erkenntnisvermögen und seinen Organen“. Leipzig, 1878. S. 95 f.), die vor *κατὰ συμβεβηκός* ein *οὐ* eingeschoben wissen wollen. Kampe faßt (a. a. O. S. 104) die Ansicht des Aristoteles dahin auf, daß die Einzelsinne die gemeinsamen Objekte nur „indirekt“ aufzunehmen vermögen; er findet die Änderung Torstriks sinnstörend, woraus hervorgeht, daß er selbst „indirekt“ gleich „accidentell“ auffaßt. Daß gleichwohl auch die gemeinsamen Objekte von den Einzelsinnen per se, wenn auch per posterius wahrgenommen werden können, und daß das eingeschobene *οὐ* der Stelle erst den richtigen Sinn verleiht, geht aus Alberts Darstellung in der S. de hom. q. 33. a. 1. p. 169 a f. (s. oben S. 136 f.) hervor. Es braucht dann nicht erst *κατὰ συμβεβηκός* in einem anderen als dem gewöhnlichen Sinne gebraucht zu werden, wie Brentano a a. O. S. 89 im Anschluß an Trendelenburg meint; außer diesen wollte auch Zeller (a. a. O. II, 2^3. S. 542. Anm. 2) das *οὐ* gestrichen wissen. Herr Professor Baeumker, der früher (a. a. O. S 65. Anm. 4) letztere Ansicht gleichfalls vertreten, hat sich der entgegengesetzten Anschauung angeschlossen.

[3]) Der Satz in De an. a. a. O. p. 114 a: cum igitur ista communia sint plura sub una universali natura contenta, non erit (lies erunt) ipsa alicuius sensus sensata propria, kann zu Bedenken gegen obige Ansicht verleiten, da die universalis natura an sich sowohl als Subjekt wie als Objekt der Wahr-

genannter Schrift das Verhältnis der sensata communia zum Gemeinsinn; doch ist hieraus nicht etwa der Schluß zu ziehen, daß, weil er hier nur die Sinne als deren Subjekt erwähnt, er den Zentralsinn als solches prinzipiell ablehnt.

Klar und bestimmt äußert sich Albert zu diesem Punkte in der *Summa de homine* [1]). Darnach wird infolge der Beziehungen, die zwischen dem Einzelsinn und dem Gemeinsinn herrschen, alles, was von diesem aufgenommen wird, es auch von jenem und umgekehrt. Indessen betont unser Philosoph, daß diese Wahrnehmungen, die dem Einzelsinn und auch dem Gemeinsinn zukommen, von ihnen nicht in der gleichen Weise vollzogen werden. Der spezielle Träger des gemeinsamen Objektes nämlich ist der Gemeinsinn. Von diesem wird es daher an sich und zuerst, vom Einzelsinn erst in zweiter Linie wahrgenommen. In umgekehrter Reihenfolge wird das Spezialobjekt empfunden; dieses wird an sich und zuerst von dem betreffenden Einzelsinn, in zweiter Linie vom Gemeinsinn erfaßt. Die Wahrnehmung, die in zweiter Linie (per posterius) erfolgt, ist indessen nicht eine solche per accidens, sondern wie die an sich und zuerst eintretende eine solche per se. Denn ist der sensus communis thätig, so wird er zuerst zwar das ihm eigen-

nehmung aufgefaßt werden kann. Doch ist dem ganzen Zusammenhang dieser Stelle gemäß nur die allgemeine Natur der sensata communia verstanden. Andernfalls müßte man annehmen, daß Albert die Wahrnehmung der gemeinsamen Objekte nicht für jeden einzelnen Sinn als solchen, sondern für ihn seiner allgemeinen Natur nach, die er mit jedem der übrigen vier Sinne teilt, in Anspruch nimmt. Diese Auslegung verstößt aber gegen die in demselben Kap. wiederholt ausgesprochene Ansicht, daß die sensata comm. von jedem Einzelsinn per se wahrgenommen werden. Ferner dürfte Albert kaum einen derartig wichtigen Gedanken nur angedeutet haben. Gegnerischerseits könnte ferner noch als Einwand geltend gemacht werden, daß hier Textverderbnis anzunehmen sei, da doch Albert unmöglich die Worte des Arist. De an. III, 1. p. 425 a 27: *τῶν δὲ κοινῶν ἤδη ἔχομεν αἴσθησιν κοινὴν οὐ κατὰ συμβεβηκός* (in der Albert wohl bekannten arabisch-lateinischen Übersetzung a. a. O. T. C. l. II. n. 131: communium autem habemus iam sensum communem non secundum accidens) einfach unberührt gelassen haben dürfte. Dagegen ist zu erwidern, daß, falls Albert in demselben Kapitel auf diesen Punkt eingegangen wäre oder überhaupt hätte eingehen wollen, er in den folgenden, wo er ausschließlich über den sens. comm. handelt, die Wahrnehmung der gemeinsamen Objekte doch sicher bei der Aufzählung seiner Akte erwähnt hätte.

[1]) Q. 33. a 1. p. 469 a f.; q. 34. a. 1. p. 175 a.

tümliche Objekt, die Ausdehnung des Gegenstandes z. B. und alsdann erst dessen Farbe erfassen, aber auch diese per se, da sie mit der Ausdehnung zugleich gegeben ist; der Gesichtssinn wird dagegen zunächst diese und erst darauf die Ausdehnung, aber auch sie gleichfalls per se, perzipieren, weil die Farbe nur mit dieser und durch diese existiert [1]). Was gerade dieses Problem des sensus communis anlangt, so wird man zugeben müssen, daß Albert mit großem Geschick operiert und hier für diejenigen Fragen, die der Aristoteles-Exegese bis auf unsere Tage die größten Schwierigkeiten bereitet haben, eine befriedigende Lösung gegeben hat.

Der Gemeinsinn ist ferner die die Sinnesqualitäten beurteilende Kraft. Jeder Sinn nämlich, führt unser Philosoph aus, erkennt die Unterschiede des Wahrnehmbaren, insofern diese derselben Art angehören, so der Gesichtssinn Weißes und Schwarzes, der Geschmack Süßes und Bitteres [2]). Aber wir empfinden indessen nicht nur die Differenzen von Objekten derselben Art, sondern wir unterscheiden auch das Weiße von dem Süßen, also verschiedene Sinnesqualitäten, und vergleichen sie untereinander [3]). Im Anschluß an Aristoteles [4]) entwickelt Albert in *De anima* [5]), daß diese Fähigkeit, die Gattungsunterschiede wahrzunehmen, dem Gemeinsinn zukomme. Da es sich nämlich um eine sinnliche Wahrnehmung handelt, so kann deren Subjekt, argumentiert er, auch nur eine Kraft der sinnlichen Seele sein. Es ist nun aber unmöglich, daß diese Aufgabe einem der Spezialsinne zufällt. Am ehesten könnte man allerdings noch an den Tastsinn denken; aber weder das Fleisch, noch ein anderes Organ desselben vermag jene Erkenntnis zu

---

[1]) Daß auch die Wahrnehmung, welche per posterius erfolgt, doch zugleich per se geschieht, sagt Albert offen und klar in De an. l. II. t. 3. c. 5. p. 75 b f: Ista autem sensata communia dicuntur per se sensata, secundum quod per se opponitur ad id quod est per accidens et non sic, secundum quod per se opponitur ei quod est non primo.

[2]) De an. l. II. t. 4. c. 10. p. 118 b nach Arist. a. a. O. III, 2. p. 426 b 8 ff.

[3]) S. Arist. a. a. O. p. 426 b 12 ff.

[4]) A. a. O. b 14.

[5]) A. a. O. p. 118 b f.

vermitteln, da die Unterscheidung von Weiß und Süß nicht durch Berührung, die dem Tastsinn eigentümliche Bethätigungsweise, erfolgt [1]). Aber auch die beiden betreffenden Sinne können jenes Urteil nicht vollziehen; denn angenommen, durch die Thätigkeit des Gesichtssinnes und des Geschmacks würde der Unterschied des Weißen und Süßen erkannt, so wäre das Resultat dasselbe, wie wenn ein Mensch das Weiße und ein anderer das Süße wahrnehme. Wie diese, so unterscheiden sich auch Gesichtssinn und Geschmack durch ihre Form und ihr Organ; von einer einheitlichen Beurteilung kann also nicht die Rede sein [2]). Wir gelangen somit zur Annahme einer unterscheidenden Kraft, der des Gemeinsinns.

In Übereinstimmung mit dieser Darstellung sagt Albert in der *Summa de homine* [3]), auf Alfarabi und Avicenna [4]) sich berufend, daß der sensus communis wegen der Zusammenstellung und Trennung der sinnfälligen Einzelobjekte (propter compositionem et divisionem sensibilium propriorum) gesetzt wird. Diese nimmt der Gemeinsinn entweder als identisch oder als verschieden wahr. Die Identität oder Verschiedenheit kann er hinsichtlich jeden Objektes auf dessen Sein oder dessen Werden aussprechen. Wird das Objekt seinem Sein nach betrachtet, so ist die Zahl das Prinzip, demgemäß es als von einem andern verschieden aufzufassen ist; wenn mit ihm aber als identisch, so wird es die Ausdehnung sein, welche in sich sowohl äußere Qualitäten, die des Geschmacks- und Tastsinns, als auch innere, die des Gehörs- und Gesichtssinns, sowie die medialen des Geruches umfaßt; in Bezug auf nur äußere Eigenschaften dient ferner noch die Gestalt als Unterscheidungsmittel, insofern diese die äußere Bestimmung der Quantität ist. Wird dagegen ein Gegenstand seinem Werden nach als mit einem anderen identisch oder verschieden erkannt, so werden zwei Prinzipien in Anwendung kommen können, da das Entstehen potentiell oder aktuell erfolgt; im ersteren Fall wird es die Ruhe sein, im letzteren die Bewegung.

---

[1]) S. Arist. a. a. O. p. 426 b 14 f.
[2]) S. Arist. a. a. O. p. 426 b 19. — [3]) Q. 33. a. 4. p. 173 a.
[4]) S. L. VI. naturalium. IV, 1. fol. 28^{v} b.

Ist somit dem Gemeinsinn die Fähigkeit eigen, die Objekte zu unterscheiden, so ergiebt sich die Frage, inwiefern es ihm möglich ist, diese Unterscheidung in ein und demselben Augenblick zu vollziehen. Da er über das Weiße und Süße urteilt, so muß er durch die Bewegung der Formen beider bewegt werden. Wie aber kann das, was der Zahl nach dasselbe ist, in einem einzigen unteilbaren Moment zugleich durch verschiedene Bewegungen affiziert werden? [1]) Albert will zunächst in *De anima* [2]) die solutio ad hominem, alsdann aber die wahre Lösung geben. Man kann nämlich sagen, führt er hier aus, daß der Gemeinsinn seinem Träger gemäß etwas Ungetrenntes, und sein Urteil etwas Unteilbares ist, wogegen man ihn seinem Sein nach als geteilt und getrennt aufzufassen hat. Somit würde es möglich sein, daß in einer Beziehung ein Ungetrenntes und Unteilbares etwas Verschiedenes und Getrenntes empfindet. Diesen aristotelischen [3]) Gedanken vertieft Albert, insofern er ihn durch die Betrachtung des physiologischen Prozesses als richtig nachweist. Denn alle Einzelsinne gehen, bemerkt er, aus dem sensus communis hervor, da die virtus sensibilis in ihm sich vereint und nach den verschiedenen Spezialsinnen von hier aus hinströmt. So ist sie ihrem Ort und Subjekt nach eine, infolge der Vielheit der Sinnesformen mehrere [4]).

Diese Lösung beseitigt indes nur die objectio ad hominem, das sachliche Bedenken aber nicht. Wohl hat der Gemeinsinn der Potenz nach die Fähigkeit, Entgegengesetztes aufzunehmen, mag er in Hinsicht auf seinen Träger geteilt oder ungeteilt sein; soll ihm dagegen, wie im vorliegenden Fall, seiner Aktualität nach diese Eigenschaft zukommen, so muß er notwendigerweise seinem Subjekt gemäß ungeteilt sein. Man kann also nicht sagen, daß der Gemeinsinn seinem Träger nach eins, in Rücksicht auf die verschiedenen Formen des Sinnfälligen aber eine Mehrheit darstellt, sondern umgekehrt: er ist seinem Wesen und seiner Form nach eins und ungeteilt, eine Mehrheit dagegen in Rücksicht auf die Einzelsinne, deren Ausgangspunkt er bildet.

---

[1]) Vgl. Arist. a. a. O. p. 426 b 29 ff.
[2]) L. II. t. 4. c. 11. p. 120 a. — [3]) A. a. O. p. 427 a 11 ff.
[4]) De an. l. II. t. 4. c. 11. p. 119 b—120 a.

Die Möglichkeit dieser Auffassug sucht Albert sowohl in Beziehung auf das Wahrnehmende, wie auf das Wahrgenommene näher zu veranschaulichen. Im ersten Fall bedient er sich eines von Aristoteles [1]) gebrauchten Beispiels. An sich betrachtet, stellt das Zentrum eines Kreises nur einen einzigen Punkt dar, eine Vielheit dagegen als Anfangspunkt der Radien, welche man von ihm aus nach der Peripherie hinziehen kann. Ebenso kann man nach Albert sagen, daß der sensus communis an sich einer, eine Mehrheit dagegen und teilbar sei in Hinsicht auf die einzelnen Sinne, die von ihm ausgehen und zu ihm zurückkehren [2]).

Wie das Subjekt, so kann aber auch das Objekt [3]), die Ausdehnung, in doppelter Weise betrachtet werden. Insofern sich die Wahrnehmung auf diese an sich richtet, so bildet sie einen einzigen Wahrnehmungsgegenstand des Gemeinsinns, der in unteilbarer Zeit erkannt wird. Betrachtet man sie dagegen in Hinsicht auf die Einzelobjekte, deren Träger sie ist, so wendet sich die Wahrnehmung auf eine Mehrheit von Objekten und erfolgt demgemäß nicht in einem einzigen unteilbaren Moment. Dies erläutert Albert noch weiter mit Hilfe desselben Beispiels. Angenommen, der Gemeinsinn richtet sich auf einen Gegenstand, der weiß und süß ist, so bildet der Träger dieser Eigenschaften gleichsam den Mittelpunkt eines Kreises, insofern er das Weiße mit dem Süßen verbindet, gleichsam wie dieser die beiden durch ihn zerschnittenen Hälften des Durchmessers zusammenfügt. Wie in letzterem Falle der Mittelpunkt gewissermaßen zweimal gesetzt wird, so gebraucht auch der Gemeinsinn denselben Träger zweimal, nämlich in Beziehung

---

[1]) S. De an. III, 2. p. 427 a 9 ff.; vgl. a. a. O. 7. p. 431 a 20 f. — Albert faßt *στιγμή* nach Art der griechischen Exegeten als Kreiszentrum auf (De an. l. II. t. 4. c. 2. p. 120 a: Eo modo, quo mathematici quidam dicunt punctum in circulo). Cf. Themistius, De an. V. p. 86, 18: *Ἀλλ' ἐκεῖνο ἄν τις μᾶλλον εὐλογώτερον ὑπολαμβάνοι ἐοικέναι τὴν δύναμιν τὴν αἰσθητικὴν τῇ στιγμῇ, μᾶλλον δὲ τῷ κέντρῳ τοῦ κύκλου, εἰς ὁ πᾶσαι αἱ ἐκ τῆς περιφερείας γραμμαὶ τελευτῶσιν.*

[2]) S. de hom q. 34. a. 2. p. 175 b. De an. a. a. O. c. 11. p. 120 a f. S. Arist. a. a. O. p. 427 a ff.

[3]) Nach der Darstellung des Arist. De sensu 7. p. 449 a 10 ff.

sowohl auf das Weiße, wie auf das Süße. Die sich auf diese beziehende Bewegung kann somit nur in aufeinanderfolgenden Zeiträumen geschehen [1]).

Der Gemeinsinn erfüllt noch eine weitere, für die Erklärung des Wahrnehmungsprozesses hochwichtige Aufgabe [2]). Da wir nicht nur sehen und hören, sondern es auch empfinden, daß wir sehen und hören, so ergiebt sich die Frage, ob wir diese Wahrnehmung der Wahrnehmung durch den betreffenden oder aber durch einen anderen Sinn erhalten [3]). Angenommen, es wäre das letzere der Fall, so müßte der betreffende Sinn, welcher empfindet, daß der Gesichtssinn sieht, wie dieser gleichfalls etwas Gefärbtes zum Objekt haben; denn wir können nur dadurch unser eigenes Sehen wahrnehmen, daß wir im Gesichtssinn das Bild der Farbe und damit deren Gegenstand selbst sehen. Es ist aber unmöglich, daß zwei Sinne dasselbe spezifische Objekt haben können. Sagt man jedoch, daß der Gesichtssinn sich selbst zugleich auch sieht, so wäre er selbst auch sein eigenes Objekt, derselbe Sinn also zugleich agens und patiens, was nicht der Fall sein kann. Es wäre ebenfalls noch einzuwenden, daß, da nur Farbe oder Gefärbtes gesehen werden kann, jedes wahrgenommene Sehen selbst etwas Farbiges sein müßte, was gleichfalls unwahrscheinlich ist. Es ergiebt sich daher die Notwendigkeit, den sensus communis als Sinn des bewußten Wahrnehmens anzunehmen. Alle Sinne nämlich sind eins in der Form der sinnlichen Kraft (unum in forma virtutis sensitivae), welche die Quelle für die Kräfte der Einzelsinne ist. Da somit der Gemeinsinn das Urteil über die spezifischen Thätigkeiten der Einzelsinne spricht, so kehrt die sinnliche Kraft über sich selbst zurück (super se reflectitur), d. h. sie erhebt sich gleichsam über sich selbst, wenn sie urteilt [4]).

---

[1]) S. de hom. a. a. O. p. 176 b f. In ähnlicher Weise wird obiges Problem noch De an. l. III. t. 3. c. 4. p. 159 b f. und De sensu t. 3. c. 3—7. p. 45 b—51 b behandelt.

[2]) De an. l. II. t. 4. c. 7. p. 115 a.

[3]) Vgl. hierzu und zum Folg. Arist. De an. III, 2. p. 425 b 12 ff.

[4]) De an. l. II. t. 4. c. 8. p. 116 a ff. S. de hom. q. 34. a. 1. p. 17 a.

Die Eigentümlichkeiten der sinnlichen Seele (proprietates animae sensibilis).

Schlaf und Wachen.

Die Thätigkeiten der sinnlichen Seele bestehen in den Aktionen der Sinne und ihrer Organe, ihre Zustände sind die dieser Substanzen. Albert giebt in *De somno et vigilia* [1]) die Quellen, die er bei seiner Untersuchung über die Zustände des Schlafens und des Wachens benutzt hat, selbst an. Die Grundlage soll für ihn die Darstellung des Aristoteles bilden. Außerdem „werden wir", erklärt er uns, „ohne die Werke gewisser moderner Philosophen zu benützen, nur den Ansichten der Peripatetiker und insbesondere des Avicenna, Averroës, Alfarabi und Algazel folgen, deren Bücher bezüglich dieser Materie übereinstimmen; bisweilen werden wir auch die Meinung des Galen berühren" [2]).

Schlaf und Wachen sind nach Albert Zustände des Tieres (passiones animalis), die ihm auf Grund seiner Sinneswerkzeuge zukommen, durch die es Tier ist und Tier genannt wird [3]). Auch die Sinne stellen Zustände der sinnlichen Seele dar; aber sie entspringen aus der Seele und endigen im Körper. Bei Schlaf und Wachen ist das Umgekehrte der Fall; sie haben ihren Ursprung im Körper, d. h. sie entstehen durch physiologische Ursachen und endigen in der Seele [4]). Der Schlaf wird im Anschluß an Aristoteles [5]) definiert als Unbeweglichkeit und Fessel des Sinnesvermögens, das Wachen als dessen Lösung

---

[1]) L. 1. t. 1. c. 1. p. 65 a.

[2]) De somno a. a. O. p. 65 a. — Wo strittige physiologische Fragen in Betracht kommen, steht Albert stets auf seiten der Araber und polemisiert gegen Galen; vgl. a. a. O. t. 1. c. 7. p. 69 b; t. 2. c. 6. p. 78 a.

[3]) De somno l. I. t. 1. c. 1. p. 64 b. S. de hom. q. 41. p. 197 a. Vgl. zu Obigem betreffs aristotelische Lehre über Schlaf und Wachen Zeller, a. a. O. II, 2 [3]. S. 550 f. Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 81 f. 138.

[4]) De somno a. a. O.

[5]) De somno 1. p. 454 b 25: *τῆς δ'αἰσθήσεως τρόπον τινὰ τὴν μὲν ἀκινησίαν καὶ οἷον δεσμὸν ὕπνον εἶναί φαμεν, τὴν δὲ λύσιν καὶ τὴν ἄνεσιν ἐγρήγορσιν.*

und Befreiung [1]). Außerdem aber führt unser Scholastiker noch eine Reihe von Definitionen anderer Philosophen an, in denen Schlaf und Wachen entweder wie von Aristoteles und Albert selbst von psychologisch-dynamischem oder von physiologisch-mechanischem Standpunkt aus bestimmt werden. Auf die Art des Zustandekommens der beiden Zustände Bezug nehmend lehrte von letzterem Gesichtspunkt aus Alfarabi, daß der Schlaf das Sinnesvermögen im Zustand der Potentialität, das Wachen das Sinnesvermögen im Zustand der Aktualität ist, ferner, daß der Schlaf das Eintreten des Gemeinsinns in den Körper bezeichnet (gemeint ist in diesem Falle das Sichzurückziehen des sensus communis von der Wahrnehmung der Außenwelt), das Wachen die Bewegung des Gemeinsinns in seinem Instrument (d. h. in den Einzelsinnen) auf das außerhalb des Körpers Befindliche. Drittens sagte der arabische Lehrer ähnlich wie Aristoteles: „Der Schlaf bildet die Fessel und die Kräftigung der Fähigkeiten, das Wachen deren Lösung und Schwächung“ [2]). Avicenna lehrte, daß das Wachen derjenige Zustand ist, in dem die Seele den Sinnen und motorischen Kräften, die sich nach außen hin bethätigen, auf Grund eines freien Willensaktes befiehlt, daß der Schlaf dagegen die Privation dieses Zustandes bedeutet, insofern sich die Seele von den äußeren Sinnen zu den inneren wendet [3]). Von physiologischem Gesichtspunkte aus ließ Algazel den Schlaf in dem Sichzurückziehen des Pneumas von den äußeren nach den inneren Sinnen bestehen [4]). Außer-

[1]) S. de hom. a. a. O. a. 1. p. 189a zu 197a. De somno l. I. t. 1. c. 3. p. 81a.

[2]) S. de hom. a. a. O. p. 197b: Alpharabius autem sic: Somnus est sensus in potentia, vigilia autem sensus in actu. Item sic: Somnus est introitus sensus communis in corpus, vigilia est motus sensus communis in suo instrumento extra corpus. Item sic: Somnus est ligamentum virtutum et confirmatio earum, vigilia vero dissolutio virtutum et debilitas earum. Ähnlich lauten die Definitionen, die Averroës giebt (Colliget l. II. c. 21): Et dicimus, quod dormire est ligamentum et quies sensuum et reversio ipsorum ab instrumentis eorum ad partem intrinsecam corporis . . . dormire non est nisi revocatio sensuum ad partes interiores corporis . . . Somnus est quies sensuum et cessatio suarum operationum.

[3]) A. a. O.: Avicenna autem diffinit sic: Vigilia est dispositio, in qua anima ab exterioribus ad interiora convertitur.

[4]) Algazel autem diffinit sic: Somnus nihil aliud est nisi retractio spiritus ab exterioribus ad interiora.

dem werden von Albert noch zwei Schuldefinitionen erwähnt. Sie lauten: „Der Schlaf ist die Ruhe der sinnlichen Kräfte verbunden mit einer Ausspannung der natürlichen Potenzen, das Wachen eine Anspannung der sinnlichen Fähigkeiten verbunden mit einer geringeren Wirksamkeit der natürlichen Vermögen.“ „Der Schlaf bedeutet die Wegnahme des ersten Empfindungsorgans (d. h. des Organs des Gemeinsinns) vom Sehakt, das Wachen die Lösung des ersten Organs der Empfindung zum Akte des Sehens“ [1]). Allen diesen Definitionen gegenüber erklärt Albert sich zustimmend [2]).

Seine eigenen weiteren Bestimmungen sind durchweg der peripatetischen Physiologie entnommen. Alle Tiere haben, belehrt er uns, teil an Schlaf und Wachen [3]). Es giebt indessen keines, welchem nur der eine oder der andere Zustand zukäme. Wie jede sinnliche Kraft, nachdem sie eine Zeitlang thätig gewesen, aus physiologischen Gründen notwendigerweise erschlafft und daher ausruhen muß, so wechseln die Zustände des Wachens und Schlafens miteinander ab [4]). Insofern letzterer gewissermaßen die Impotenz, ersterer dagegen die Potenz der Sinne bezeichnet, so verhalten sie sich zu einander wie Privation und Habitus in Bezug auf ein und dieselbe Fähigkeit, mögen auch ihre nächsten Ursachen, Wärme und Kälte, in konträrem Gegensatz stehen [5]). Beide Zustände haben als Träger Leib und Seele, wie ja kein sinnliches Vermögen nur einem dieser beiden Teile zukommt [6]). Zweck des Schlafes ist die Erkaltung der Organe.

---

[1]) Communiter autem diffinitur sic a magistris: Somnus est quies virtutum animalium cum intensione naturalium, vigilia intensio animalium cum remissione naturalium. Item sic: Somnus est interceptio primi organi sentiendi ab actu sensus. Die erstere Definition finden wir z. B. bei Wilhelm von Conches vor. Vgl. Werner, D. Kosmol. u. Naturl. des scholast. M.-A a. a. O. S. 396. — [2]) S. de hom. a. a. O. p. 199 a ff.

[3]) De somno a. a. O. c. 6. p. 68 b f. S. de hom. a. a. O. a. 5. part. 1. p. 216 a. Vgl. Arist. De somno 1. p. 454 a 4 f.

[4]) De somno a. a. O. c. 4. p. 67 a f. S. de hom. q. 41. a. 5. part. 3. p. 217 b. Vgl. Arist. a. a. O. p. 454 a 19 ff.

[5]) De somno a. a. O. S. de hom. a. a. O. part. 2. p. 216 b. S. Arist. De somno 1. p. 453 b 26.

[6]) De somno a. a. O. c. 3. p. 66 a. S. de hom. q. 41. a. 2. p. 201 a. S. Arist. a. a. O. p. 494 a 7.

In dieser Beziehung kommt der Schlaf ihnen in gleicher Weise oder höchstens denen in einem höheren Grade zu, welche rascher ermüden, wie dies bei dem Gesichtssinn der Fall ist, da die Augen rascher ermatten, als die Organe der übrigen Sinne [1]).

Mit größter Ausführlichkeit wird über die Entstehung von Schlaf und Wachen gehandelt. Wir finden auch hier die Gedanken des Aristoteles [2]) durch die Zusätze der Araber erweitert wieder. Der gesamte Vorgang ist ein physiologisch-mechanischer und beruht im wesentlichen auf der Zurückdrängung der aufsteigenden inneren Wärme durch die Feuchtigkeit des Gehirns. Durch die Verdauungskraft (vis digestiva), belehrt Albert uns des Näheren, steigen Dämpfe zum Gehirn empor. Infolge der hier herrschenden Kälte verwandeln sie sich in Feuchtigkeit; diese legt sich vermöge der ihr eigentümlichen Schwere auf die Sinnesorgane und versperrt die Wege der spiritus, so daß letztere nicht zu den Sinnesorganen, den Orten ihrer Thätigkeit, gelangen können. Sie kehren daher wieder nach dem Innern des Körpers als ihrem Ausgangspunkt zurück. Auch die Wärme wird infolge der durch die Kälte hervorgerufenen Feuchtigkeit von den äußeren Organen her vertrieben und gleichfalls nach dem Zentrum zurückgedrängt. Da deshalb Wärme und Pneuma den Sinnesorganen mangelt, ist jede Thätigkeit derselben unmöglich; es entsteht der Schlaf [3]). Waren Kälte und Feuchtigkeit die Ursache des Schlafes, so sind Wärme und Trockenheit die des Wachens. Je nachdem die einen oder die anderen Ursachen stärker sind, wird dieser oder jener Zustand eintreten. Siegen die Ursachen des Schlafes, die Kälte als agens und die Feuchtigkeit als patiens, so beginnt, wie wir ge-

---

[1]) S. de hom. a. a. O. a. 3. part. 2. p. 204 b.

[2]) A. a. O. c. 3. p. 456 a 30 ff. Vgl. Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 82. Zeller, a. a. O. II, 2 [3]. S. 551.

[3]) S. de hom. a. a. O. a. 3. part. 1. p. 293 a f. Vgl. Constantinus Africanus De commun. loc. med. V, 33: Somnus ex temperata humiditate fit cerebri et ex fumo humido atque claro a toto corpore ad cerebrum ascendente. Fit autem somnus . . . primo, ut cerebrum cum sensibus a suorum motuum quiesceret fatigationibus; unde animalis virtutis actiones in somno sunt quiescentes: visus, auditus, gustus, odoratus et motus voluntarius. Actiones autem spirituales et naturales in suo cursu sunt permanentes.

sehen haben, der Prozeß im Gehirn und endigt im Herzen, da von hier aus alsdann nach den Sinnesorganen hin keine Wärme mehr aufsteigen kann. Sind dagegen die Ursachen des Wachens, das Warme als agens und das Trockene als patiens, stärker, so geht der Prozeß vom Herzen aus und endigt, nachdem die versperrten Wege passiert sind und die Feuchtigkeit zerstreut ist, beim Gehirn, indem die dort vorhandene Kälte nicht ausreicht, um den aufgestiegenen Dampf zu verwandeln [1]). Geschieht dies, so ist damit auch die Aktionsfähigkeit der Sinnesorgane wieder hergestellt [2]).

Schlaf und Wachen sind, wie wir schon erwähnt haben, Zustände des Wahrnehmungsvermögens. Indessen ist zu betonen, daß nach Albert der Einfluß des Schlafes sich nur auf die äußeren Sinnesvermögen erstreckt und somit bloß für sie zur Fessel werden kann [3]). Wie jedes Lebewesen in Hinsicht auf jeglichen Sinn, den es hat, schläft, die einzelnen Sinne aber nicht von gleicher Wichtigkeit sind, so sind zwar Wachen und Schlaf Zustande aller äußeren Sinne, aber nicht in derselben Weise. An sich und primär können sie, wie Albert im Anschluß an Aristoteles [4]) feststellt, nicht Zustände derjenigen Sinne sein, die überhaupt nicht ein jedes Lebewesen besitzt, nämlich des Gesichts-, Gehörs- und Geruchssinns [5]). Ist zuzugeben, daß der Einfluß des Schlafes sich bei diesen drei Sinnen, die durch ein äußeres Medium wahrnehmen, allerdings am deutlichsten zeigt, so kommt sein Zustand ihnen gleichwohl nicht am wesentlichsten (non maxime essentialiter) zu [6]). Daß der Schlaf hinwiederum sämtliche Sinne fesselt, geht daraus hervor, daß keiner von ihnen von den Banden des Schlafes frei

[1]) S. de hom. a. a. O. a. 3. part. 5. p. 209 a.

[2]) A. a. O. a. 1. p. 199 a. In De somno wird der physiologische Prozeß in der denkbar umständlichsten Weise dargestellt; vgl. t. 2. c. 3. p. 75. c 6—9. p. 77 b—82 a.

[3]) S. de hom. a. a. O. a. 3. part. 1. p. 203 b. — Vgl. zum folg. Arist. a. a. O. c. 2. p. 455 a 4 ff.

[4]) A. a. O. c. 2. p. 455 a ff.

[5]) S. de hom. a. a. O. a. 3. part. 2. p. 204 b. De somno t. 2. c. 1. p. 72 a f.

[6]) S. de hom a. a. O. p. 204 b f.

wird, ohne daß es auch zugleich die übrigen werden. Der Grund hierfür ist der, daß sie während des Schlafes „sich sämtlich wie in einer Wurzel oder in einem Fundament vereinigen", und zwar geschieht dies entweder in Hinsicht auf den Gemeinsinn oder auf den Tastsinn [1]).

Was den ersteren Fall anlangt [2]), so hat man wiederum zweierlei zu unterscheiden, je nachdem man den Gemeinsinn zu den äußeren oder inneren Sinnen in Bewegung setzt. Betrachtet man ihn nämlich in Hinsicht auf die äußeren Sinne, so kann mit Recht der Schlaf als Zustand derselben bezeichnet werden. Die vom Gehirn herabsteigende Kälte erfaßt zuerst die Sinnesnerven (nervi sensibiles) in ihrem Ausgangspunkte, dem Organ des sensus communis, und macht sie ungangbar, so daß der spiritus sensibilis, der in ihnen fließt, nicht zu genanntem Organ gelangen kann. Ohne das Pneuma aber vermögen auch die Einzelsinne ihre Thätigkeit nicht auszuüben; somit ist der Gemeinsinn in Bezug auf sie gefesselt. — In Hinsicht auf die inneren Sinne dagegen, so auf phantasia und imaginatio, wird der Gemeinsinn nicht „unbeweglich" gemacht (non immobilitatur). Deren Organe liegen nämlich in Teilen des Gehirns, die von Natur aus kalt sind, und werden daher im Schlafe durch die im Körper vorherrschende Kälte nicht affiziert. Da das Organ des sensus communis auch von Natur aus kalt ist, wird es gleichfalls im Schlafe in seiner Thätigkeit nicht gehemmt, sondern von den vom Sitz der phantasia und imaginatio herkommenden Vorstellungsbildern verändert. In diesem Falle ist also der Schlaf kein Zustand des sensus communis. „Wenn aber einer fein untersuchen (subtiliter intueri) wollte," sagt Albert am Schlusse seiner Darstellung in der *Summa de homine* [3]), „so würde er sagen, daß der Schlaf nur accidentell Zustand des sensus communis ist, insofern er in die Spezialsinne den spiritus einströmen läßt, nicht aber, daß dessen eigenes Organ durch den Schlaf unbeweglich gemacht wird."

Anders steht es dagegen hinsichtlich des Tastsinns [4]).

---

[1]) A. a. O. p. 204 b.
[2]) S. zum folg. a. a. O. part. 3. p. 206 a. — [3]) A. a. O.
[4]) S. de hom. a. a. O. a. 3. part. 4. p. 207 a f.

Sämtliche Sinnesnerven laufen nämlich zusammen und vereinigen sich im Nerven des Tastsinns. Versiegt an jener Stelle die vis tactiva, so hört damit auch die Thätigkeit der übrigen Sinne auf. Insofern bildet das Organ des Tastsinns das Fundament aller Sinnesvermögen und der gesamten Empfindung. Der Schlaf ist daher „zuerst oder insbesondere" Zustand des Tastsinns.

Welche Wirkung aber übt der Schlaf auf die übrigen Erkenntnisvermögen aus? Er ist, wie schon bemerkt wurde, nach Albert an sich nur eine Fessel der äußeren Sinne [1]), und die durch ihn hervorgerufene Empfindungslosigkeit bezieht sich nur auf die Erfassung der äußeren Sinnesobjekte [2]). Der Intellekt ist dagegen, weil unorganisch, seinem Einfluß entzogen. Nur accidentell kann hier eine Fesselung stattfinden, insofern das Vorstellungsbild im Schlafe häufig der wirklichen Wesenheit des betreffenden Gegenstandes nicht entspricht, und somit der Intellekt, der es von der phantasia zur Bildung des allgemeinen Begriffes empfängt, getäuscht wird. In gleicher Weise kann auch die memoria im Schlafe irregeführt werden und auch bei ihr von einer accidentellen Fessel die Rede sein [3]).

Ist der Schlaf in erster Linie ein Zustand der äußeren Sinnesvermögen, so wirkt er außerdem sekundär auf die Bewegungskräfte hemmend ein. Ausgenommen ist jedoch hiervon der intellectus practicus, da dieser seine Thätigkeit ohne Organ ausübt, und die phantasia, insofern diese zu den inneren Sinnen gehört [4]).

---

[1]) A. a. O. a. 3. part. 1. p. 203 b.

[2]) A. a. O. part. 4. p. 207 a.

[3]) A. a. O. a. 1. p. 199 a. — Das Wesen des Somnambulismus schildert Albert in De somno l. I. t. 2. c. 5. p. 76 b f: Quamvis somnus sit ligamentum sensus et motus, tamen in somno quidam moventur et faciunt multa opera, quae sunt vigilantium, sicut est ambulare et equitare aliquando quaerere et insequi inimicos et forte occidere eosdem et redire ad lectum dormientes Er erzählt alsdann einen selbst erlebten Fall: Et vidi ego et audivi quendam hoc facientem, qui interrogatus elevavit se in lecto et respondit ad interrogata quaerentibus et reposuit se, illis dimissis, et continue dormivit, dum hoc faceret. Alle diese Erscheinungen werden nach Albert dadurch hervorgerufen, daß irgend welche Vorstellungsbilder, welche im Einzelsinn noch vorhanden sind, den sensus communis berühren.

[4]) S. de hom. a. a. O. a. 3. part. 1. p. 201 b f.

Der Traum.

Mit der Erklärung des Traumes beschäftigt sich Albert auf das eingehendste sowohl in der *Summa de homine,* wie im zweiten und dritten Buch von *De somno et vigilia,* welche die Schriften *De insomniis* und *De divinatione per somnum* des Aristoteles kommentieren. Die Grundlage bildet auch hier der Aristotelismus. Was die Peripatetiker anlangt, so folgt er hier, wie er selbst angiebt, dem Averroës, Alfarabi und „Abamides" (?) [1]).

„Wir wissen, daß wir dann träumen," führt Albert aus, „wenn unsere Sinne geschlossen sind, und wir Wahrnehmungen von sinnfälligen Formen in unserer Seele haben, welche zwar nicht bestimmte Dinge, sondern etwas ihnen Ähnliches sind. Doch wir träumen nicht nur diese Formen, sondern auch die mit ihnen verbundenen Vorstellungen des Angenehmen und Schädlichen" [2]). Aus dieser Schilderung des Traumzustandes ergiebt sich für ihn zunächst die Frage, welchen Teil der Seele man wohl als den Träger des Traumes anzusehen hat [3]). Da es sich um Bilder von ganz bestimmter Qualität, Figur und Farbe handelt, die wir im Traum sehen, so kann es, führt er aus, der Intellekt, der ja nur das Allgemeine erfaßt, unmöglich sein. Denn wenn er nicht accidentell gefesselt, sondern frei ist, so richtet er sich nicht auf das, was während des Schlafes vorgeht, sondern ist mit Phantasievorstellungen vermischt, über welche er wie über die Dinge selbst urteilt [4]). In gleicher Weise bethätigt sich auch die Meinung (opinio) im Schlafe nur accidentell [5]). Es bleiben somit nur noch die Kräfte der sinnlichen Seele übrig. Kommt es uns auch im Traume vor, als sähen wir nicht nur bloße Bilder von Dingen, sondern als nähmen wir letztere selbst durch alle unsere fünf Sinne unmittelbar wahr, so ist dennoch ein wirkliches Wahrnehmen äußerer Gegen-

[1]) De somno l. II. t. 1. c. 1. p. 84 a.

[2]) A. a. O. p. 83 a.

[3]) Vgl. auch zum folg. Arist. De insom. c. 1. p. 458 b 1 ff.

[4]) S. de hom. q. 42. a. 1. p. 220 a.

[5]) S. de hom. a. a. O. a. 2. p. 221 a. De an. a. a. O. c. 2. p. 84 b. — Vgl. Arist. De insom. c. 1. p. 458 b 10.

stände durch die äußeren Sinnesvermögen ganz und gar ausgeschlossen, da diese im Schlaf gefesselt sind. Es ergiebt sich daher, daß die sinnfälligen Objekte, welche die Organe der äußeren Sinne im Schlafe verändern, nicht realer, sondern geistiger Natur (sensibilia spiritualia, non realia) sein werden. Diese können nun entweder in den Organen der äußeren Sinne selbst oder in denen der inneren aufbewahrt sein. Wäre ersteres der Fall, so ergäbe sich jedoch, daß der betreffende Sinn durch sie ununterbrochen affiziert würde, und daß so der Mensch beständig träumte, und ferner, daß derjenige, der eines Sinnes, z. B. des Gesichtssinnes beraubt ist, wie der Blinde, nie über sichtbare Dinge eine Traumvorstellung haben könnte [1]). Da die Fähigheit zu träumen von vornherein nur zu einem solchen Seelenteil in Beziehung gebracht werden kann, der nicht selbst durch den Schlaf gehemmt ist, Intellekt und Meinung aber aus den erwähnten Gründen nicht in Betracht kommen können, so ergiebt es sich, daß der Traum durch die inneren Sinne und zwar durch die phantasia, insofern diese der Aufbewahrungsort der sinnlichen Formen ist, veranlaßt wird [2]). Wie diese ursprünglich von den Sinnesorganen bezw. vom Gemeinsinn aufgenommen wurden und dann nach dem Sitz der phantasia gelangt sind, so vollzieht sich im Traum die umgekehrte Bewegung. Im feinen Blut und im spiritus steigen die Abbilder des Sinnfälligen von dem Organ der phantasia nach dem des sensus communis herab; sowie sie dieses berühren, tritt die Traumvorstellung ein [3]). Aus

---

[1]) De somno l. I. t. 1. c. 1. p. 83 b f.

[2]) A. a. O. c. 4. p. 86 a. — Albert beruft sich S. de hom. q. 42. a. 3. p. 221 a außer auf Aristoteles (insom. c. 1. p. 559 a 21 f.) für obige Behauptung insbesondere auf die Araber: Dicit enim Alpharabius, quod somnium attribuitur virtuti imaginativae. Item Alpharabius, somnia debent attribui virtuti imaginativae, sive fuerunt vera sive falsa. Dicendum, sicut dicit Alpharabius in necromantia, quod motus sensibilium est a sensu in imaginationem, ita quod principium est a sensu et finis in imaginatione. Item Avicenna dicit. quod virtus imaginativa agit in somnio (vgl. L. VI. naturalium. IV, 2. fol. 30^{v} b f.). Hoc etiam dicit Algazel, scilicet quod somnium est motus virtutis phantasticae.

[3]) De somno a. a. O. p. 84 a. c. 4. p. 85 b f. S. de hom. q. 42. a. 3. p. 221 a f.; a. 4. p. 222 b; q. 43. a. 1. p. 224 a; a. 3. p. 227 a; q. 44. p. 229 a.

diesem Grunde bezeichnet Albert den Traum selbst als einen Zustand der phantasia und des Gemeinsinns oder als eine durch die Bewegung der Abbilder hervorgerufene Vorstellung (phantasia ex motu simulacrorum) [1]).

Die Traumillusion (latentia somnii) d. h. das Verborgenbleiben des Traumes als solchen erklärt Albert aus der Gewalt des Traumes (potentia somnii) selbst. Im Schlaf ist nämlich der Gemeinsinn in seiner äußeren Thätigkeit gehemmt und kann diese daher nicht in Beziehung zu seiner inneren setzen. Da er somit seine Beurteilungsfähigkeit einbüßt und auch der Intellekt, wenn auch nur accidentell gebunden, doch in seiner Thätigkeit durch die überaus heftige Bewegung der imaginatio stark gehindert ist [2]), so wird das Vorstellungsbild für den Gegenstand selbst gehalten, und es erscheint uns alsdann die unserem Auge sichtbare Größe des Mondbildes für die wirkliche Größe des Mondes [3]). — Täuschungen, die wir im Halbschlummer erleben, haben dagegen ihren Grund in einer gewissen Schwäche des Traumes (debilitas somnii), da alsdann unsere Sinne sich zu lösen anfangen und die geringsten äußeren Einwirkungen in außerordentlich verstärkter Weise von uns empfunden werden, ein leiser Ton als großes Geräusch u. s. w. [4]).

Von der Bewegung, welche den Traum veranlaßt, hat man eine andere [5]) wohl zu unterscheiden, die in wachem Zustande stattfindet, und die ihr sehr ähnlich ist. Wie Albert betont, kann indessen der durch diese zweite Bewegung hervorgerufene Zustand schon deshalb nicht als Traum bezeichnet werden, weil ihm dessen wesentlichste Eigenschaft fehlt, insofern derselbe ja nicht im Schlafe eintritt.

Die zahlreichen Ursachen, durch die derartige traumähn-

[1]) S. de hom. a. a. O. a. 4. p. 222 b. — S. Arist. De insom. 1. p. 449 a 18. p. 462 a 8.

[2]) Dies ist der Fall, weil auch auf psychologischem Gebiet der Grundsatz gilt, daß die schwächere Bewegung durch die stärkere unterdrückt wird. Cf. S. de hom. q. 66. a. 1. p. 233. Arist. De sensu 7. p. 447 a 14.

[3]) S. de hom. a. a. O. p. 233 b. De somno 1. II. t. 1. c. 3. p. 85; t. 1. c. 7. p. 89 b; t. 2. c. 3. p. 91 b. — S. Arist. De insom. 1. p. 458 b 17 f.; p. 459 a 1 f.; 3. p. 462 a 1 f.

[4]) S. de hom. a. a. O. p. 234 a. S. Arist. a. a. O. c. 3. p. 463 a 10 f.

[5]) S. de hom. q. 44. p. 230 a f.

liche Bewegungen veranlaßt werden, führt Albert auf vier Hauptgruppen zurück. Wir können nach ihm derartige Fälle zunächst häufig bei Kindern beobachten. Infolge vieler Aufdünstungen bewegt sich bei ihnen ein starker Wärmestrom zum Organ des Gemeinsinnes und der Einzelsinne. Wenn nun ihre Sinne von äußerer Thätigkeit abgelenkt sind, wie dies im Dunkeln oder an einem einsamen Ort der Fall ist, so steigen mit dem Blut und dem Pneuma die Vorstellungsbilder alsbald vom Organ der imaginatio zu dem des sensus communis herab, und das alsdann Gehörte und Gesehene wirkt auf sie beängstigend. Sind sie dagegen an einem hellen Ort oder unter Menschen, so werden die einzelnen äußeren Sinne auf die äußeren Gegenstände hingelenkt; durch die größere Intensität ihrer Bewegungen werden die der inneren Sinne unterdrückt, sodaß jene Erscheinungen fortbleiben. — Ein zweiter Hauptgrund ist die bei melancholischem Temperament vorherrschende kalt-trockene Komplexion. Diese Mischung bewirkt die stärkste Vorstellung und die schwächste Aufnahme äußerer Bilder. In heftigster Bewegung (fortissimo motu) steigen jene zum Gemeinsinn herab und werden daher als äußere Wahrnehmung empfunden. Wegen der schlechten Mischung des Körpers (propter malitiam complexionis) sehen sie häufig grausig aus, und so kommt es vor, zumal die äußeren Bewegungen unterdrückt sind, daß die Melancholiker Gespenster sehen und sich mit ihnen unterreden. — Als dritter Grund wird die körperliche Schwäche (infirmitas) angeführt. Diese ist insbesondere dann, wenn die Komplexion warm und trocken ist, die Veranlassung zu traumähnlichen Gebilden. Die Wärme nämlich erregt am stärksten, das Trockene aber bewirkt, daß die Bilder in den Organen lange vorhanden sind. Diese bewegen alsdann den sensus communis nach Art des Sinnfälligen, was wir bei den Delirien der Kranken beobachten können, bei denen der Krankheitsstoff nach dem Kopfe steigt. — Viertens kann allzu lebhaftes Nachdenken die Ursache davon sein, daß Vorstellungsbilder zum Gemeinsinn steigen und es dann einem scheint, als ob man das, was einem gerade beschäftigt, wirklich hört und sieht [1]).

[1]) A. a. O. q. 44. p. 230 b.

Im Anschluß an diesen Teil seiner Untersuchung über das Wesen des Traumes, dem mehr grundlegende Bedeutung zukommt, behandelt Albert noch eine Anzahl verschiedener Fragen, auf die nur in Kürze eingegangen werden soll. Ihre Lösung erfolgt meist im Sinne des Aristoteles. Wie dieser, so behauptet auch Albert, daß manche Menschen ihr ganzes Leben lang nie einen Traum hätten, was allerdings nur selten vorkomme. Er führt diese Erscheinung zunächst auf den von Aristoteles [1]) selbst angegebenen physiologischen Grund zurück, daß jene stets schlafen gehen, bevor sie die Mahlzeit verdaut haben. Die infolgedessen in ihnen vorhandene Wärme hebt nämlich unausgesetzt dicke Dämpfe nach dem Gehirn empor, welche immer wieder abgekältet herabsinken und von ihr wieder zurückgesandt werden [2]). Der zweite Grund ist ein psychologischer; die virtus imaginativa kann nämlich unter Umständen so schwach sein, daß sie nicht kräftig genug bewegende Vorstellungsbilder formen kann. Die Erscheinung, daß wir im Traum zumeist keine Kenntnis davon haben, was sich kurz vorher im wachen Zustand ereignet hat, beruht darauf, daß die memoria im Schlafe gebunden und so in ihrer Thätigkeit gehemmt ist. Indessen muß betont werden, daß das Vergessen nur dem wachen Zustand an sich zukommen, daß im Schlafe dagegen nur accidentell hievon die Rede sein kann, insofern es nur da ein wirkliches Vergessen giebt, wo auch ein Aufnehmen und Erhalten von Wissen stattfindet, d. h. in wachem Zustande [3]).

Die weiteren Erörterungen Alberts [4]) über die Traumdeutung, die Beziehungen des Traumes zur Zukunft, über die Ursachen seiner Eigenart, die wenig psychologischen Wert besitzen, können wir übergehen. Es möge die Bemerkung genügen, daß Albert diese Fragen sämtlich im Anschluß an die Araber löst, falls Aristoteles nicht selbst diesen oder jenen Punkt berührt.

---

[1]) De divin. 1. p. 433 a 7. 31. Vgl. De insom. 3. p. 461 a 13.

[2]) S. de hom. q. 45. p. 232 a. De som. l. II. t. 2. c. 5. p. 92 b.

[3]) S. de hom. q. 46. a. 3. p. 235 a.

[4]) De somno l. III. p. 93—109. S. de hom. q. 47—51. p. 235—243. Vgl. De apprehens. V. n. 12—14. p. 29 b ff.

Die inneren Sinnesvermögen.

Vorbemerkungen.

In der Reihenstufe der seelischen Erkenntniskräfte nimmt Aristoteles zwischen dem sinnlichen Wahrnehmungsvermögen und den intellektuellen Denkthätigkeiten noch eine Reihe von Seelenkräften an, nämlich die Einbildungskraft, das Gedächtnis und die Wiedererinnerungskraft. Diese drei Vermögen, die sog. Kräfte der inneren Wahrnehmung, wurden von der nacharistotelischen Philosophie beibehalten; Name und Begriff derselben waren in der Folgezeit indessen fortwährenden Schwankungen und Veränderungen ausgesetzt. Diese Verwirrung entstand zunächst dadurch, daß die Späteren das aristotelische Vermögen der φαντασία seinen verschiedenen Funktionen entsprechend teilten und denselben Terminus sowohl für die Bezeichnung des Gesamtvermögens, wie eines Teilvermögens verwandten. Dieser Übelstand wurde aber dadurch noch vermehrt, daß man außer dem griechischen Ausdruck noch den entsprechenden lateinischen „imaginatio" zur Benennung eines zweiten Teilvermögens einführte. Doch nicht genug; die Verworrenheit erreicht noch einen höheren Grad, insofern die einzelnen Namen der Spezialvermögen bei dem einen Philosophen diesen, bei dem anderen jenen Sinn bedeuten [1]).

Systematische Anordnuug der Vermögen finden wir erst bei den Arabern. Von ihnen übernimmt Albert zwar die Fünfzahl [2]) der Vermögen; was deren Namen und Bestimmung anlangt, so weicht er indessen nicht selten von seinen arabischen

[1]) Nur eine kleine Probe: die *phantasia* des Avicenna ist gleichbedeutend mit dem *sensus communis* Alberts, die *phantasia,* die Albert selbst in verschiedenem Sinne auffaßt, dagegen bald mit der *imaginativa* bezw. *cogitativa,* bald mit der *existimativa* bei Avicenna identisch. Letzterer macht selbst darauf aufmerksam, daß die einzelnen Sinne verschieden benannt werden und macht die Bemerkung: sed tamen non curamus, quia de nominibus non disputamus, sed intentiones et differentias intelligere debemus (Canon l. I. f. 1. d. 6. c. 5. p. 51. Basil. 1556).

[2]) Die Fünfzahl der sinnlichen Erkenntniskräfte dürfte aus dem Bestreben, einen gewissen Parallelismus zwischen den äußeren und inneren Erkenntniskräften der sinnlichen Seele herbeizuführen, zu erklären sein. Vgl. Siebeck, a. a. O. II, 1. S. 407.

Vorbildern ab [1]). Und zwar führt er in der *Summa de homine* als innere Erkenntniskräfte der sinnlichen Seele an: das innere

[1]) Die drei aristotelischen Vermögen *φαντασία, μνήμη* und *ἀνάμνησις* sind in ihrer Weiterentwicklung durch die spätere Philosophie den mannigfachsten Schicksalen begegnet. Wir können hier nur soweit darauf eingehen, als es für unsere Zwecke dienlich erscheint. Die beiden Griechen, denen Albert häufig folgt, Johannes von Damaskus und Nemesius unterscheiden ebenfalls drei innere Erkenntniskräfte: *τὸ φαντασικόν, τὸ διανοητικόν, τὸ μνημονευτικόν* (s. Joh. Dam. De fide orthodoxa l. II. c. 17. 19. 20. Patrologia, ed. Migne. Ser. Gr. tom. 94. col. 933. 938; 937 f. S. Nemesius, a. a. O. cap. 5. col. 632 D. Vgl. Domański, a. a. O. S. 74 und die tabellarische Übersicht der Seelenvermögen, die wir am Schluß der Lehre von den inneren sinnlichen Seelenvermögen geben, ferner Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 398). Während somit die *ἀνάμνησις* des Aristoteles fortgefallen ist, bezw. in dem Begriff der *μνήμη* aufgeht, bildet die *φαντασία λογική* oder *βουλευτική* bei ihnen als *διανοητικόν* („das vermittelte Denken", wie es Domański, a. a. O. S. 82. Anm. 1 im Gegensatz zu dem *νοητικόν*, „dem unmittelbaren Denken" faßt) ein eigenes Vermögen. Das *διανοητικόν* finden wir bei den Arabern gleichfalls als besondere Kraft, als *vis cogitativa* (vgl. S. de hom. q. 38. a. 3. p. 190 a) beibehalten; auch darin nähern sie sich den beiden Griechen (bez. Nemesius s. Domański, a. a. O. Anm. 1; desgl. Margarites Evangelides, zwei Kapitel aus einer Monographie über Nemesius und seine Quellen. Berlin 1882. S. 11), daß sie diese Kraft nur der menschlichen Seele zukommen lassen. Z. B. Avicenna, l. VI. natur. I, 5. fol. 8v a: post hanc est vis, quae vocatur imaginativa (gleich phantasia im Sinne Alberts) comparatione animae vitalis et cogitans comparatione animae humanae. Albert faßt dagegen die *phantasia* als Vermögen der sinnlichen Seele auf, die indessen beim Menschen durch ihre Hinordnung auf die Vernunft zu größerer Poteuz gelangt. Alfarabi, Avicenna und Algazel stimmen mit den Griechen auch ferner darin überein, daß sie die *reminiscentia* nicht als eine von der *memoria* verschiedene Fähigkeit aufzählen. Indem die beiden letzteren die Reihe der inneren Erkenntniskräfte mit dem *sensus communis* beginnen, ergiebt sich ihnen eine allerdings äußerst harmonische Einteilung: der sensus communis (sive phantasia) liefert die formae sensibiles, die imaginatio (sive vis formans) bewahrt sie auf, die imaginativa (sive cogitativa) verbindet und trennt sie, die existimativa (sive opinativa) gewinnt die intentiones, die memorativa bewahrt letztere auf. Über die Lehre von den inneren Sinnen bei Algazel und den jüdischen Philosophen vgl. die Zusammenstellung bei Kaufmann, Theol. des Bachja ibn Pacuda. S. 12—16 Bezüglich Avicenna, Canon a. a. O. p. 50 f. L. VI natural. I, 5. fol. 7v b. Die Psychologie. 7. Abschnitt. Z. d. m. G. Bd. 29. S. 399 ff. Schahrastani, II. S. 314 f. Vgl. Ritter, Gesch. d. Philos. VIII. S. 35 f. Landauer, Zur Psychol. des Ibn Sina a. a. O. S. 403 ff. Anm. 9. Carra de Vaux, a. a. O. p. 212 ff. Von diesen fünf inneren Sinnen finden wir vier bereits von Alfarabi erwähnt. S. Hauptfragen c. 20. S. 105. (Nach Schmölders Übersetzung Documenta philos. Arabum. p. 55. vgl. S. 115 muß Dieterici die formativa übersehen haben.) S. ferner „Die Petschafte der

Anschauungsvermögen (imaginatio), die Vorstellungskraft (phantasia), den Instinkt (aestimatio), das Gedächtnis (memoria) und die Wiedererinnerungskraft (reminiscentia) [1]). In *De anima* schließt er sich, wie wir schon erwähnt haben [2]), noch direkt den Arabern an, d. h. er beginnt mit dem sensus communis und führt die reminiscentia nicht als besondere Potenz an. Dem entspricht es auch, daß er in der *Isagoge in libros De anima* in gleicher Weise verfährt. In ausdrücklicher Berufung auf Avicenna führt er als innere Sinne an: erstens den sensus communis, zweitens die imaginatio, drittens die imaginativa oder cogitativa oder formativa, viertens die aestimativa und fünftens die memorativa oder memoriabilis [3]). Wir begegnen indessen bei Albert nicht nur diesen zwei verschiedenen Anordnungen, sondern wir finden in *De apprehensione* noch eine dritte: sensus communis, imaginativa, aestimativa, phantasia, memoria [4]). Das Bestreben, den Autoritäten zu folgen, das sich in den letzteren drei Schriften deutlich geltend macht, wird in der „Summe über den Menschen"

Weisheitslehre" c. 36. (Dieterici, S. 121.) Avicenna fügte noch den sensus communis bezw. die phantasia hinzu. Averroës nennt (Colliget l. II. c. 20) die imaginativa (= imaginatio Avicennas), die aestimativa bezw. die cogitativa, die conservativa (= memoria), die reminiscibilis. Auch die lauteren Brüder handeln von der „vorstellenden, denkenden und behaltenden Kraft". Indessen unterscheidet sich ihre ganze Anordnung wesentlich von der der anderen erwähnten arabischen, wie auch der christlichen Scholastiker, insofern sie den fünf sinnlichen Vermögen (gemeint sind die äußeren Sinne) fünf geistige gegenüberstellen, nämlich die genannten drei und die redende und bildende Kraft. Durch letztere soll die Seele die Schrift und die Kunst hervorbringen. Sie ist also nicht zu verwechseln mit der formativa Avicennas, mit der die phantasia Alberts gemeint ist (Vgl. Carra de Vaux, a a. O. p. 214 f. Dieterici, Anthropologie S. 56. Mikrokosmus S. 100).

[1]) S. d. hom. q. 35. p. 176 b. — Da die deutschen Ausdrücke indessen durchaus nicht wiedergeben, was mit den lateinischen gemeint ist, und das Verständnis durch erstere eher erschwert als erleichtert wird, behalten wir im Folgenden die lateinischen termini Alberts bei.

[2]) S. S. 132.

[3]) C. 14. p. 42 b. Vgl. S. 132. Anm. 6.

[4]) Pars III. IV. p. 12 ff. Die reminiscentia wird zwar getrennt von der memoria speziell behandelt (a. a. O. IV. p. 17 a), hierbei aber ausdrücklich bemerkt, daß sie nicht von dieser dem Subjekt, sondern nur der Art und Weise ihrer Thätigkeit nach verschieden ist. Ausdrücklich bezeichnet er vorher bereits (a a. O. p. 16 b) die memoria als ultima virtus sensibilis.

von dem Wunsch, eine streng systematische Gliederung zu treffen, überwogen. Insofern er hier den sensus communis im Gegensatz zu Avicenna zu den äußeren Sinnen zählt, gelingt es ihm, die äußeren und inneren Sinne nach dem Grade ihrer Fähigkeit, die Formen aufzunehmen, von einander zu scheiden, wie sich dies aus dem Folgenden sofort ergeben wird. Um aber die Fünfzahl und damit den Parallelismus zu retten, sieht Albert sich hier gezwungen, im Anschluß an Aristoteles außer der memoria noch die reminiscentia eigens anzuführen, während er sonst nach dem Vorbilde der arabischen Autoritäten die Reihe der inneren Vermögen mit der memoria abschließt. Aus bewußten Gründen [1]) haben wir den Gemeinsinn bereits unter den äußeren Vermögen behandelt und bringen die inneren einzelnen Kräfte der Seele in der Reihenfolge zur Darstellung, in welcher Albert sie in der *Summa de homine*, der selbständigsten der hier in Betracht kommenden Schriften, behandelt.

Die innere Wahrnehmung.

Das bestimmende Prinzip, mit dessen Hilfe die inneren Sinne ihre Thätigkeit ausüben, sind gleichfalls die sinnfälligen Formen. Dagegen unterscheiden sich die inneren scharf von den äußeren Sinnen durch den höheren Grad ihrer Abstraktionsfähigkeit; denn die äußeren Vermögen empfangen die Abbilder des Sinnlichen nur, wenn und solange die betreffenden realen Gegenstände vorhanden sind, die inneren bilden dagegen das Subjekt der Formen, ohne daß die materiellen Korrelate gegenwärtig sind [2]). Was die Natur der inneren Sinne anlangt, so ist diese organisch [3]). In *De anima* [4]) vertritt er im Anschluß an Avicenna [5]) die Ansicht, daß die aufgenommenen Abbilder eine analoge Lage, Begrenzung und Größe im Gehirn besitzen, daß z. B. die Formen von drei nebeneinander liegenden Quadraten, a, b und c, wie in der Wirklichkeit, so auch entsprechend im

[1]) Vgl. S. 133.
[2]) S. de hom. q. 40. a. 2. p. 196 b. De an. l. II. t. 4. c. 7. p. 115 a.
[3]) S. de hom. q. 40. a. 1. p. 196 a.
[4]) L. III. t. 1. c. 4. p. 125.
[5]) A. a. O. IV, 3. fol. 33v.

Organ gelagert sind. Diese Auffassung, welche Albert in *De anima* vertritt, verwirft er auf das entschiedenste in der *Summa de homine*[1]). Er erklärt hier, daß die Formen weder selbst Quantitäten seien, noch Quantität hätten, daß sie vielmehr nur Abbilder und Wesenheiten von quantitativ bestimmten Dingen darstellten. Wohl bekämpft er die in *De anima* von ihm selbst vertretene Ansicht Avicennas; eine andere positive Erklärung über das Sein der Formen im Organ setzt er indessen nicht an ihre Stelle.

Die inneren sinnlichen Erkenntniskräfte.

Die imaginatio oder vis imaginativa.

Albert erwähnt die verschiedenen Standpunkte, von denen aus die erste der inneren Kräfte durch andere Philosophen bestimmt wird. Er selbst faßt sie im Anschluß an Avicenna[2]) und Algazel[3]) als diejenige Fähigkeit auf, welche die Abbilder der sinnlichen Gegenstände, ohne daß diese selbst zugegen sind, schlechthin aufbewahrt, sie also nicht zum Gegenstand einer weiteren Thätigkeit macht[4]). Werden die äußeren Sinne definiert a recipiendo, so wird es die imaginatio dagegen a retinendo formas; sie bildet daher gleichsam die Schatzkammer der Formen[5]). Sie empfängt dieselben unmittelbar vom sensus communis, mittelbar von den äußeren Sinnen her[6]).

[1]) A. a. O.

[2]) A. a. O. I, 5. fol. 7v b: Post hanc est imaginatio vel quae est etiam formans, quae est vis originata in prima concavitate cerebri recipiens per se ipsam formas omnes, quae imprimuntur quinque sensibus et redduntur ei. Es sei hier ausdrücklich darauf hingewiesen, daß Avicenna mit „imaginatio" und „imaginativa" (sc. vis) zwei verschiedene Potenzen meint, im ersteren Falle nämlich die imaginatio im Sinne Alberts, im letzteren aber die phantasia. S. an den S. 155. Anm. 1. angegebenen Orten. Albert selbst gebraucht jene beiden Termini zur Bezeichnung ein und derselben Potenz. Vgl. die Überschriften der articuli von S. de hom. q. 37. p. 176 b—197 a.

[3]) De anima c. 4: Imaginativa est virtus retentiva ejus, quod impressum fuit sensui communi.

[4]) S. de hom. q. 35. a. 1. p. 177 a b. De an. l. II. t. 4. c. 7. p. 115 b; l. III. t. 1. c. 1. p. 122 b. De mem. et rem. t. 1. c. 1. p. 52 a.

[5]) De somno l. II. t. 1. c. 1. p. 84 a.

[6]) S. de hom. a. a. O. p. 177 b.

Geht man von dieser Bestimmung der vis imaginativa aus, so kann sie nach Albert von drei verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtet und demgemäß benannt werden. Da sie, wie eben auseinandergesetzt, die Formen aufbewahrt, ohne daß deren materielle Träger gegenwärtig sind und sie somit (im Gegensatz zu den äußeren Sinnen) die Abbilder „formeller" (formalius) besitzt, heißt sie, wie unser Scholastiker an Avicenna und Alfarabi [1]) sich anschließend bemerkt, vis formalis [2]). Weil die Formen ihrem spirituellen Sein nach in ihrem Organ vorhanden sind, wird sie von Augustin als spiritus bezeichnet [3]). Endlich

[1]) Avicenna bezeichnet die imaginatio, nicht aber die von dieser unterschiedene imaginativa als vis formans. Vgl. L. VI. natural. 1, 5. fol. 7v b (s. S. 155. Anm. 1). 4, 2. fol 29v b. Auch Alfarabi spricht bereits von einer vis formativa. S. a. d. S. 155. Anm. 1. a. O.

[2]) Vgl. De mem. et rem. a. a O. De an. a. a O. De apprehens. III. n. 6. p. 13 b.

[3]) S. de hom. a. a. O. p. 177 a. Albert bezieht sich hier auf De gen. ad litt. XII, 12, 25, wo Augustin über die visio spiritalis handelt: Sed cum vigilantes, neque mente a sensibus corporis alienata, in visione corporali sumus, discernimus ab ea visionem spiritalem, qua corpora absentia imaginaliter cogitamus, sive memoriter recordantes quae novimus, sive quae non novimus et tamen sunt, in ipsa spiritus cogitatione utcumque formantes sive quae omnino nusquam sunt, pro arbitrio vel opinatione fingentes. — Was den Terminus „spiritus" anlangt, dem wir noch des Öfteren in unserer Abhandlung begegnen werden, so sei bemerkt, daß er ebenso wie der entsprechende indische Ausdruck „prâna" und der griechische „πνεῦμα" (vgl. hierzu E. Teichmann, Die paulin. Vorstellungen von Auferstehung und Gericht. Freiburg i. B. u. Leipzig 1896. S. 42 ff.) eine ganze Reihe von Bedeutungen durchlaufen hat, von Gott als dem reinsten Geist bis zum feinsten Ätherstoffe. Bei Augustin bedeutet „spiritus" seiner Grundbedeutung „Atem" entsprechend jegliche Form des Lebens und Lebensgeistes, so daß er nach oben Gott und nach unten jede Tierseele, ja sogar die wehende Luft bezeichnet. Vgl. De an. et eius orig. IV, 23: Generale nomen animae esse intelligimus spiritum. Cuius quidem nominis significatio tam late patet, ut etiam Deus vocetur spiritus. Et iste flatus aëreus, quamvis sit corporeus, appellatur in Psalmo (54, 9) spiritus tempestatis. Qua propter et eam, quae anima est, etiam spiritum nuncapari puto, quod admonitus his, quae commemoravi, divinarum testimoniis paginarum, ubi et anima pecoris, cui non est intellectus, appellata legitur spiritus, non negabis ulterius. Vgl. Gangauf, Metaph. Psychol. des hl. Augustinus. Augsburg 1852. S. 206. Ähnlich bemerkt Thomas (Sent. I, 10. 1. 4): Spiritus est nomen positum ad significandum subtilitatem alicuius naturae, unde dicitur tam de corporalibus, quam de incorporeis; aër enim spiritus dicitur propter subtilitatem, et exinde attractio aëris et expulsio dicitur spiritus, et exinde etiam subtilissimi vapores per quos diffunduntur virtutes animae in partes

aber wird manchmal die gesamte Fähigkeit der sinnlichen Seele, welche es mit dem von den Sinnen überkommenen Sinnfälligen, ohne daß die betreffenden stofflichen Substrate zugegen sind, und ohne Beziehung auf die Vergangenheit zu thun hat, imaginatio genannt (insofern imaginatio der lateinische terminus für *φαντασία* ist). Sie umfaßt demgemäß die imaginatio im engeren Sinne, die phantasia und aestimatio. In dieser Weise wird sie, wie Albert hinweist, von Johannes Damascenus[1]) und Nemesius[2]) aufgefaßt[3]). Albert selbst hält in seinen Ausführungen im allgemeinen an der ursprünglichen Wesensbestimmung fest.

Der spezifische Akt der imaginatio ist nach ihm imaginari d. h. vorstellen, das betreffende Vorstellungsbild sich zum Bewußtsein bringen, es vor unser geistiges Auge führen. Sekundär bereitet sie die Formen für andere seelische Kräfte, denen sie gleichfalls in irgend einer Weise als Objekt dienen, in vierfach verschiedener Weise vor, nämlich einmal für die Zwecke der

---

corporis dicuntur spiritus; et similiter incorporea propter suam subtilitatem dicuntur spiritus, sicut dicimus spiritum Deum et angelum et animam; et inde est etiam, quod dicimus duos homines amantes se et concordes esse unius spiritus vel conspiratos, sicut etiam dicimus eos esse cor et unam animam. Vgl. S. c. gent. IV. 23. Was den Gebrauch des Wortes „spiritus" bei Albert selbst anlangt, so sind vor allem zwei Auffassungen scharf zu unterscheiden. Da, wo er als Aristoteliker spricht, ist der körperliche Nervengeist gemeint. In diesem Falle unterscheidet er im Anschluß an die mittelalterlichen Physiologen (vgl. z. B. Costa-ben-Luca, a. a. O. p. 130. Constantinus Africanus, De comm. med. cogn. necess. loc. IV, 19) den spiritus vitalis, der vom Herzen herkommend Leben und Pulsschlag bewirkt, den spiritus animalis, der im Gehirn seinen Sitz hat und den motorischen, sowie den sinnlichen Apprehensivkräften dient und außerdem noch drittens den spiritus naturalis, welcher das Werkzeug der vegetativen Vermögen bildet (vgl. z. B. S. de hom. q. 20. a. 1. p. 95 b; q. 86. p. 344 a). In ganz anderem Sinne gebraucht Albert „spiritus" dort, wo er über die augustinische Vermögenstrias memoria, intellectus und voluntas handelt; hier bedeutet spiritus, wie wir im dritten Hauptabschnitt unserer Schrift noch näher hören werden, die unkörperliche Seele und zwar des näheren den oberen Teil derselben, der als Träger der erwähnten drei Vermögen gedacht ist (S. th. II. t. 7. q. 31. m. 2. p. 181 b. Sent. l. I. d. 3. a. 20. p. 73 a). Über das esse spirituale, das den Objekten der sinnlichen Wahrnehmung im Medium und Organ zukommen soll, vgl. S. 89.

[1]) De fide orth. c. 17. col. 933 C.

[2]) De nat. hom. c. 6. col. 652 B ff.

[3]) S. de hom. a. a. O.

mathematischen Erkenntnis und somit für ein höheres Vermögen, nämlich den Intellekt vor, wie Albert in Berufung auf Avicenna [1]) feststellt, ferner für die phantasia und aestimatio, sodaß diese die Vorstellungsinhalte (intentiones) aus ihnen erhalten, alsdann für die memoria, die sich mit Hilfe der präparierten Formen auf früher durch die Sinne erfaßte Gegenstände zurückwendet, schließlich für die Traumvorstellung, indem diese den Abbildern die Fähigkeit verleiht, zu dem Zentralsinn zurückzufließen [2]).

Die phantasia und aestimatio (vis aestimativa).

Im weiteren Sinne umfaßt die phantasia nach Albert die imaginatio, die phantasia im engeren Sinne und die vis aestimativa. Der Grund, daß Aristoteles [3]) sie derart auffaßt und den Namen einer Teilpotenz äquivok für den einer anderen setzt, ist nach Albert der Umstand, daß die phantasia die gesamte Formbestimmung (tota formalitas) der sinnlichen Seele bildet und es scheint, als ob alle ihre inneren Kräfte in einer gemeinsamen Wesenheit und Substanz wurzeln und sich nur ihrem materiellen Sein nach, das sie in verschiedenen Teilen des Gehirns haben, unterscheiden [4]). Nur in denjenigen Kapiteln [5]), in welchen Albert die Ausführungen des Aristoteles über die phantasia kommentiert, faßt er sie selbst in irgendwie weiterem Sinne auf. Indessen macht er auch eigens stets darauf aufmerksam [6]), da er zugleich nebenher in Digressionen die Teilpotenzen der aristotelischen *φαντασία* gesondert behandelt [7]). Als einzelne Kraft derselben betrachtet er sie durchweg in der *Summa de homine* [8]).

[1]) Vgl. a. a. O. 4, 2. fol. 30r a.

[2]) S. de hom. a. a. O. a. 4. p. 179 b. De apprehens. III. n. 8. p. 14 a.

[3]) S. de hom. q. 36. a. 4. p. 182 a f. Vgl. zum Folg. Freudenthal, Über den Begriff des Wortes *φαντασία* bei Aristoteles. 1863. S. 19 f. Zeller, a. a. O. II, 2[3]. S. 545 f. Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 48 f.

[4]) De an. l. III. t. 1. c. 3. p. 124 a.

[5]) A. a. O. c. 6—9. p. 126 b—130 a. Vgl. Arist. De an. l. III. c. 3. p. 427 b 14. 24 ff. 428 b c ff. 429 a 2 ff.

[6]) De an. a. a. O. c. 6. p. 126 b: Similiter autem imaginatio large accepta, prout ambit imaginationem et phantasiam, quae utitur imaginibus . . .

[7]) A. a. O. c. 1—3. p. 122—124.

[8]) Q. 35—37. p. 176 b—185 a.

Als solche wird die phantasia in enger Beziehung zur vis aestimativa gesetzt. Da aber bezüglich der Wesensbestimmung der phantasia sowohl, wie der vis aestimativa eine unglaubliche Verworrenheit herrscht und ihr gegenseitiges Verhältnis fast an allen Stellen, wo Albert darauf zu sprechen kommt, verschieden dargestellt wird, so ergiebt sich für uns die Notwendigkeit, die einzelnen Darlegungen über diese beiden Vermögen nicht nacheinander, sondern vielmehr nebeneinander zu betrachten. Gehen wir zu diesem Zweck die Stellen in der *Summa de homine* und in *De anima* einzeln durch. In ersterer Schrift bezeichnet Albert die phantasia zunächst als das sinnliche Urteilsvermögen schlechthin, d. h. als diejenige Fähigkeit, durch welche die Seele die Abbilder, ohne daß die betreffenden Gegenstände gegenwärtig sind, per compositionem et divisionem untereinander in Beziehung setzt, d. h. sie als Subjekt und Prädikat durch Position miteinander verbindet oder durch Negation trennt [1]). Lassen wir uns vorläufig an dieser Erklärung genügen und hören wir, wie die Thätigkeitssphäre der vis aestimativa bestimmt wird. Diese definiert Albert in der *Summa de homine* als diejenige Fähigkeit, die der phantasia folgt und von ihr verschieden ist, die in den erfaßten Vorstellungsinhalten (intentiones), welche nicht durch die Empfindungen selbst empfangen werden, wohl aber mit ihnen verknüpft sind, auf Grund der vollzogenen Verbindung oder Trennung sich für Begehren oder Fliehen (imitatio vel fuga) entscheidet. Er bezeichnet sie des näheren als die Ausdehnung der phantasia auf die Praxis; phantasia und vis aestimativa sollen sich wie intellectus

[1]) Albert schließt sich hier (S. de hom. q. 36. a. 1. p. 180 b), wie er sagt, Algazel an: Stricte autem accipitur pro potentia collativa imaginum per compositionem et divisionem et sic definitur ab Algazele. Er beruft sich indes mit Unrecht auf diesen, indem er einen wesentlichen Teil der ihm wohlbekannten und a. a. O. p. 180 a angeführten Definition Algazels: Phantasia vero est in medio cerebri, cuius est movere, non apprehendere, perquirit etiam nunc de his, quae sunt in arca formarum, nunc de his, quae sunt in arca intentionum, ausläßt; denn er fügt nicht hinzu, daß die phantasia sich nach Algazel nicht bloß auf die in der imaginatio aufbewahrten Formen, sondern auch auf die in der aestimatio (i. e. arca intentionum) vorhandenen Vorstellungsinhalte richtet und somit die Bethätigung des letzteren Vermögens selbst voraussetzt.

speculativus und intellectus practicus zu einander verhalten. Während die phantasia die Vorstellungsinhalte unter dem Gesichtspunkt von wahr und falsch erfaßt, nimmt sie die vis aestimativa unter dem des Nützlichen und Schädlichen auf. „Letztere ahmt im Bewegen mehr die Natur als das Wissen und die Kunst des intellectus practicus nach." Ohne irgend welches Nachdenken hat das Schaf unmittelbar mit der Gestalt des Wolfes die Vorstellung, daß dieser ihm feindlich ist [1]); es sagt ihm dies ohne weiteres die vis aestimativa, d. h. der tierische Instinkt [2]). Wir hören somit von einer neuen Funktion der phantasia, von der in der ursprünglichen Bestimmung nicht die Rede war, daß sie nämlich auf Grund ihrer beurteilenden Thätigkeit Vorstellungsinhalte unter den Gesichtspunkten von wahr und falsch empfängt. Wir erhalten damit eine zweite von der ersten abweichende Bestimmung der phantasia, die wir noch an anderer Stelle [3]) erwähnt finden. In demselben Zusammenhang begegnen wir noch einer dritten Erklärung. Nach dieser besitzt sie auch die Fähigkeit, auf Grund ihrer urteilenden Thätigkeit die Intentionen des Freundlich- und Feindlichgesinnten, des Zuträglichen und Unzuträglichen zu erfassen, d. h. es wird ihr hier auch die Funktion der vis aestimativa beigelegt [4]). Endlich soll sie nach Albert noch die Fähigkeit haben, wie er an anderer Stelle bemerkt [5]), die Vorstellungsinhalte sowohl unter dem spekulativen, wie unter dem praktischen Gesichtspunkt zu gewinnen.

Durch seine Darstellung in *De anima* erhalten wir von dem Verhältnis zwischen phantasia und vis aestimativa wiederum ein ganz verändertes Bild. Indessen ist hervorzuheben, daß seine Ausführungen in den Digressionen, in denen er die phantasia und vis aestimativa als gesonderte Kräfte behandelt, sich nicht wider-

[1]) Das bekannte Schulbeispiel hierfür. Vgl. u. a. Alfarabi, Petschafte der Weisheitsl. c. 36 (Dieterici, S. 121). Avicenna, a. a. O. 1, 5. fol. 8r a.

[2]) S. de hom. q. 37. a. 2. p. 184 b. a. 4. p. 184 a. De apprehens. III. n. 10. p. 14 b. — Den Ausdruck *instinctus* finden wir bei Albert schon erwähnt, z. B. De apprehens. IV. n. 5. p. 16 a. De an. l. III. t. 1. c. 3. p. 124 b. Desgl. bei Thomas; s. S. 165. Anm. 5. — Die Vorstellung, welche die Bewegung der Tiere beeinflußt, ist nach Aristoteles die *φαντασία αἰσθητική*. S. Freudenthal, a. a. O. S. 30 f.

[3]) A. a. O. q. 37. a. 2. p. 184 b. — [4]) Q. 35. a. 1. p. 177 b f.

[5]) A. a. O. q. 36. a. 1. p. 181 a.

sprechen, wie dies bei den behandelten Stellen in der *Summa de homine* der Fall ist. Während nach der in letzterer Schrift gegebenen Darstellung die Thätigkeit der phantasia derjenigen des anderen Vermögens vorausgehen muß, wird in *De anima* gelehrt, daß das umgekehrte Abhängigkeitsverhältnis zwischen ihnen besteht. Der vis aestimativa kommt nämlich hier die Aufgabe zu, die Vorstellungsinhalte schlechthin zu gewinnen [1]). Die phantasia wird dagegen als dasjenige Vermögen bestimmt, welches die Vorstellungsbilder mit den Vorstellungsinhalten und umgekehrt, sowie ferner die Bilder und Inhalte mit anderen Inhalten verbindet. Dies geschieht nach Albert zu einem doppelten Zweck. Insofern sie hierbei ein bejahendes oder verneinendes Urteil ausspricht, wird nämlich einmal eine größere Kenntnis der Einzeldinge bewirkt. Erfolgt alsdann aber auf Grund dieser Entscheidung (sententia) ein Wählen oder Verwerfen, so bildet sodann eine äußere That (opus) das Ziel [2]).

Vergleichen wir die beiden Ausführungen miteinander, so ergiebt sich, daß, während in der *Summa de homine* die Thätigkeit der phantasia derjenigen gegenüber, welche die vis aestimativa ausübt, als vorausgehend gedacht ist, in *De anima* die umgekehrte Reihenfolge stattfindet, da Albert, wie wir soeben gehört haben, hier der vis aestimativa die Aufgabe zuweist, die Vorstellungsinhalte zu erfassen, sodaß diese als Objekte der Beurteilung der phantasia unterliegen. In der *Summa de homine* wurde ferner die vis aestimativa als Instinkt aufgefaßt; in *De anima* [3]) wird dagegen die phantasia als dasjenige Vermögen bezeichnet, durch welches die Tiere zu ihren Fähigkeiten bestimmt werden [4]).

Da diese Kraft den Gipfel der Erkenntnisfähigkeit der sinnlichen Seele bildet, so wird sie, wie Albert in der zuletzt erwähnten Schrift bemerkt, von der ungebildeten Menge (a vulgo in hominibus) *cogitativa* genannt, da ja cogitare, denken, im eigentlichen Sinne nur der Vernunft zukommt [5]). Während Al-

[1]) De an. l. II. t. 4. c. 7. p. 115 b; l. III. t. 1. c. 2. p. 123 a f.
[2]) De an. l. III. t. 1. c. 3. p. 124 a.
[3]) A. a. O. p. 124 b.
[4]) A. a. O. l. II. t. 4. c. 7. p. 115 b; l. III. t. 4. c. 3. p. 174 a.
[5]) A. a. O. l. II. t. 4. c. 7. p. 115 b. Albert bemerkt a. a. O. l. III. t. 2. c. 19. p. 155 b: *Cogitativa*, quae est actus rationis conferentis de

bert dagegen festhält, daß die phantasia an sich der sinnlichen Seele angehört, bemerkt er jedoch, daß sich manchmal bei Menschen die Thätigkeit der imaginatio, phantasia und vis aestimativa mit der der Vernunft verbindet und dann von dieser ihre Richtung und Leitung empfängt[1].

Die memoria.

Nachdem Albert ausgeführt hat, in welcher Weise das Sinnfällige zur Seele kommt, sucht er uns des weiteren zu erklären, wie diese vermittelst der bei ihr selbst befindlichen Formen und Inhalte zu den Gegenständen außer ihr zurückkehrt, d. h. sich dieser erinnert[2]. Sie vermag dies nach der Lehre unseres Scholastikers durch das Vermögen der memoria und reminiscentia. Er handelt über sie speziell in *De memoria et remi-*

---

particularibus. Wir ersehen hieraus, daß er die sinnliche Urteilskraft beim Tier als phantasia bezw. als aestimativa, beim Menschen dagegen nur als vis cogitativa bezeichnet wissen will. Die nämliche Auffassung finden wir bei Thomas, S. th. I. q. 78. c. 4. C: Nam alia animalia percipiunt huiusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu. Homo autem per quamdam collationem. Et ideo quae in aliis animalibus dicitur *aestimativa* naturalis, in homine dicitur *cogitativa*, quamquam huiusmodi intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur *ratio particularis*, cui medici assignant determinatum organum, scilicet mediam partem capitis. Ähnlich Roger Bacon, Opus majus. Pars V. Persp. pars 1. d. 1. c. 4. ed. J. H. Bridges, Oxford, 1897. II, 9. Diese Lehre ist arabischen Ursprungs. Vgl. Alfarabi, Petschafte der Weisheitsl. c. 36 (Dieterici S. 122): „Dann giebt es eine Kraft, welche die nachdenkende heißt; diese beherrscht das, was in der Schatzkammer der formbildenden und bewahrenden Kraft niedergelegt ist . . . Diese Kraft heißt aber die nachdenkende nur, wenn der Geist des Menschen und der Intellekt sie anwendet; wendet dagegen die Ahnung (gemeint die opinativa, existimativa, aestimativa) sie an, so heißt sie die Einbildungskraft. Avicenna, L. VI. natural. 1, 5. fol. 8r a. Canon l. I. f. 1. d. 6. c. 5. p. 51. Psychologie, a. a. O. S. 402: „Die Einbildungskraft hat diesen Namen, wenn die Meinung allein sie in Anwendung bringt; wenn aber die Denkkraft sie gebraucht, heißt sie Denkvermögen“ (cogitativa). Averroës, Colliget l. II. c. 20: Sed cogitativa plus manifestatur in media camera et per hanc virtutem cogitat homo in rebus, quibus pertinet cogitatio et electio, quousque apprehenderit, quod convenientius est. Propterea non invenitur haec virtus, nisi in homine et animali bruto concessa fuit aestimativa loco istius.

[1]) A. a. O. l. III. t. 1. c. 3. p. 124 b.

[2]) De mem. et rem. t. 1. c. 1. p. 52 a (statt reddeat ist zu lesen redeat).

niscentia. Da er in dieser Schrift indessen im wesentlichen nur die gleichnamige aristotelische kommentiert, so bilden auch hier Grundlage unserer Darstellung die betreffenden Kapitel in der *Summa de homine* und in *De apprehensione*.

Was zunächst die memoria anlangt, so beschäftigt sich Albert auf das eingehendste mit den Definitionen der Autoritäten. Er zitiert solche von Plato, Origenes, Nemesius, Johannes von Damascus, Algazel und Isaak Israëli[1]). Er selbst bestimmt das Wesen der Erinnerungskraft, ohne sich an einen der Araber speziell anzuschließen, von dem allgemeinen peripatetischen Standpunkte[2]) aus. Sie ist ihm dasjenige Vermögen, durch welches die Seele sich mit Hilfe der in ihr selbst ruhenden Vorstellungsbilder und Inhalte auf einen Gegenstand zurückwendet und zwar mit dem Bewußtsein der betreffenden Zeitvorstellung, d. h. daß dieser Gegenstand früher einmal durch die Sinne erfaßt worden ist. Damit etwas Objekt der memoria wird, ist dreierlei erforderlich. Dasjenige, an das man sich erinnert, muß, wie wir eben erwähnt haben, in der Vergangenheit einmal wahrgenommen worden sein; ferner ist erforderlich, da-

[1]) S. de hom. q. 38. a. 1. p. 185 a—b. Nach Plato sei die memoria die conservatio sensus et intelligentiae, nach Origines die phantasia relicta ab aliquo sensu secundum actum apparentem. Nemesius sage: Memorativum est memoriae et rememorationis causa et promptuarium. Die Quelle für diese drei Definitionen ist des Nemesius Schrift De nat. hom. c. 13. col. 660 B f.: *τὸ δὲ μνημονευτικὸν ἐστὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως αἴτιόν τε καὶ ταμιεῖον. ἔστι δὲ μνήμη, ὡς μὲν Ὠριγένης φησίν, φαντασία ἐγκαταλελειμμένη ἀπό τινος αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν φαινομένης· ὡς δὲ Πλάτων, σωτηρία αἰσθήσεώς τε καὶ νοήσεως.* Johannes von Damascus übernimmt, wie Albert bemerkt, die Definition des Nemesius und setzt noch hinzu: Memoria est conservatio sensus et intelligentiae. Diese Bestimmung, die mit der des Plato gleichlautend ist, stellt indessen nur einen Teil dessen dar, was Johannes wirklich hinzufügt. Dieser führt De fide orthod. l. II. c. 20. col. 937 C—D zunächst die Definition des Nemesius an und zur Begründung dieser noch die des Origenes und die des Plato; alle drei nimmt er wörtlich ohne Angabe der Autoren herüber. Ferner zitiert Albert den arabischen Peripatetiker Algazel: Memoria est conservatrix harum intentionum, quas apprehendit, sowie Isaak Israëli: Memoria est comprehensio rerum existentium in anima cum inquisitione (S. de hom. a. a. O.).

[2]) Bez. Aristoteles vgl. de mem. et rem. 1. p. 449 b 3—451 a 17. Zeller, a. a. O. II, 2³. S. 548. Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 75 f. J. Ziaja, Die arist. Lehre vom Gedächtnis und von der Assoziation der Vorstellungen. G.-Pr., Leobschütz, 1879.

mit die Thätigkeit der vis memorativa erfolgen kann, das Abbild des betreffenden Dinges, sowie der damit verbundene Vorstellungsinhalt. Letzterer steht der memoria am nächsten; durch ihn kommt sie zur Form, und da diese wieder dem Gegenstand am verwandtesten ist, zu ihm selbst [1]). Man hat somit, macht Albert eigens aufmerksam, die Thätigkeit der vis imaginativa und der memoria wohl zu unterscheiden. Denn die Art und Weise, wie beide Kräfte die Formen zurückhalten (modus retentionis) als auch das Zurückbehaltene selbst (retenta), ist verschieden. Die vis imaginativa behält nämlich die abstrahierten Bilder ohne das Bewußtsein des Zeitunterschiedes zurück, die memoria indessen mit diesem; jene bewahrt auch nur die Formen, diese aber auch die Inhalte auf [2]). Während die imaginatio es mit dem Vorstellungsbilde zu thun hat, das sie von dem Gegenstande her empfängt, und somit eine Bewegung von dem Dinge nach der Seele hin stattfindet, erfolgt diese bei der memoria aus der Seele heraus und nach dem Dinge hin [3]).

Charakteristisch für Alberts ganzes wissenschaftliches Verfahren sind seine Antworten, welche er an zwei Stellen auf die Frage giebt, ob das Gedächtnis der vernünftigen oder der sinnlichen Seele zuzurechnen ist. Ausführlich kommt er auf diesen Punkt im ersten Teil der *Summa de creaturis,* in *De quattuor coaevis*, zu sprechen [4]). Hier will er sowohl dem Standpunkt der Araber als auch dem, welchen Augustin einnimmt, gerecht werden, ja außerdem noch gewissen Anschauungen der Angelologie Rechnung tragen. Er konstatiert, daß memoria „Gedächtnis" in verschiedenem Sinne bedeuten kann und daher bald in die vernünftige, bald in die sinnliche Seele zu verlegen ist. Der

---

[1]) S. de hom. q. 37. a. 2. p. 189 b. Albert stützt sich hier auf die Darstellung des Alfarabi in De memoria et reminiscentia.

[2]) A. a. O. q. 35. a. 1. p. 178 a. De apprehens. IV. n. 8. p. 16 b. — Albert bezeichnet die *memoria* häufig nach arabischem Beispiel als *thesaurus intentionum,* die *phantasia* als *thesaurus formarum.* Vgl. Avicenna, L. VI. natur. 4, 1: Quod recipit, non est id, quod retinet. Thesaurus eius, quod apprehendit sensus, est virtus imaginativa, thesaurus vero apprehendentis intentionem est virtus custoditiva. Vgl. a. a. O. V, 6. fol. 46v a—b.

[3]) S. de hom. q. 38. a. 2. p. 190 a. De apprehens. IV. n. 7. p. 16 b.

[4]) T. 4. q. 23. a. 1. p. 86 a f.

letzteren gehört die memoria an, insofern sie nach Avicenna die Schatzkammer (thesaurus sive theca) der sinnlichen Formen bildet [1]), ferner mit dem Bewußtsein der Vergangenheit verbunden ist und, wie Johannes von Damascus lehrt, eine vom Sinn ausgehende aktuell vollzogene Bewegung darstellt [2]). Albert fügt noch hinzu, daß von der memoria in diesem Sinne häufig die Philosophen handelten. Die memoria, welche der vernünftigen Seele angehört, stellt nach ihm die Anhäufung (coacervatio) der intelligibelen Formen dar; da letztere jedoch sowohl mit dem Bewußtsein des Zeitunterschiedes, als auch ohne dasselbe zurückbehalten werden können, so ergiebt sich, daß der vernünftigen Seele eine doppelte memoria zukommt. Diejenige, welche die intelligibelen Species frei von allen Zeitunterschieden aufbewahrt, ist, wie wir in dem Teil unserer Schrift, in welchem wir die theologischen Elemente der Seelenlehre Alberts zusammenzustellen haben, noch näher hören werden, die memoria im Sinne Augustins, welche ihrer eigentlichen Bedeutung nach nicht eine Form oder Seite der Gedächtniskraft, sondern das Bewußtsein bildet. Die der vernünftigen Seele eigentümliche memoria, welche auch die zeitlichen Unterschiede der Formen vorstellt, ist, wie Albert uns belehrt, wiederum eine doppelte. Die eine muß nämlich ihre Objekte erst erwerben und zwar durch Nachdenken, Studium und Unterricht. Die andere bezieht sich auf das uns angeborene Wissen; gemeint ist hiermit der Besitz der obersten Prinzipien des Erkennens und Handelns. Indessen verhält sich unser Philosoph derjenigen Art der memoria, welche die Inhalte mit den betreffenden Zeitunterschieden behält, skeptisch gegenüber. Er ist sich hier wohl bewußt, daß die zeitlichen Unterschiede der einzelnen intelligibelen Formen sich noch auf deren Sein in der Materie beziehen und somit selbst zu den durch letzteres verursachten Appendizien gehören, welche die Objektssphäre der das Partikuläre erfassenden sinnlichen Seele bilden. Dies zeigt der Umstand, daß Albert als Aristoteliker am Schluß dieser Einteilung erklärt, es sei zweifelhaft, ob wirklich eine memoria in letzterem Sinne

[1]) S. S. 167. Anm. 2.
[2]) S. S. 166. Anm. 1.

existiert, diese Frage solle jedoch später entschieden werden. Er weist uns hier offenbar auf seine Ausführungen über das Gedächtnis in dem zweiten Teil der *Summa de creaturis*, in der *Summa de homine*, hin [1]). Hier stellt er in Berufung auf die Philosophen und die Theologen — von ersteren wird Aristoteles, Alfarabi, Avicenna und Averroës, von letzteren Nemesius und Johannes von Damascus speziell erwähnt — fest, daß das Gedächtnis an sich zu den Vermögen der sinnlichen Seele zu rechnen ist, da die Objekte, die es erfaßt bzw. aufbewahrt, der Zeit und der Quantität nach näher bestimmt, partikulär sind. Der vernünftigen Seele gehöre es nur accidentell an, insofern aus den Inhalten, auf die es sich bezieht, auf dem Wege der Abstraktion Gegenstände der Vernunftthätigkeit werden [2]). Die Erörterung oder Beantwortung der hier naheliegenden Frage, ob es auch eine die Universalien aufbewahrende memoria intellectiva giebt, suchen wir in diesem Zusammenhang vergebens. Charakteristisch für den unharmonischen Aufbau seines Systems ist es, daß Albert diese Frage — freilich, ohne sie sich direkt vorzulegen — bei anderer Gelegenheit prinzipiell gelöst hat. Gegenüber Avicenna nämlich, welcher leugnet, daß die einmal erkannten intelligibelen Formen in der Seele verbleiben, sondern behauptet, daß bei jedem Erkenntnisakte, so oft er sich auch wiederholen mag, die betreffende intelligibele Form immer von neuem von der thätigen Intelligenz her in den möglichen Intellekt herabfließt, betont Albert, wie wir noch hören werden, daß dies nicht der Fall sei, vielmehr die mögliche Vernunft den Aufbewahrungsort der intelligibelen Formen bilde.

Bezeichnend für das Verhältnis zwischen Albert und Thomas ist, daß der Schüler im Gegensatz zu seinem Lehrer das Problem, ob es nicht nur eine memoria sensitiva, sondern auch eine memoria intellectiva giebt, sich ausdrücklich vorlegt und auch klar beantwortet [3]), daß er indessen nur wieder kurz zu-

[1]) Q. 78. a. 1. p. 188 b.

[2]) Ähnlich in Mem. et rem. t. 1. c. 3. p. 54 a f. De apprehens. IV. n. 9. p. 17 a.

[3]) S. th. I. q. 79. a. 6 C: Si memoria accipiatur solum pro vi conservativa specierum oportet dicere memoriam esse in intellectiva parte. Si

sammenfaßt, was Albert an verschiedenen Stellen zusammenhangslos ausgeführt hat.

Die reminiscentia oder vis reminiscentiva.

Wie Aristoteles[1]), so trennt auch Albert von der memoria (*μνήμη*) als der Fähigkeit, sich zufällig auf etwas zu erinnern und früher Erlebtes in der Seele wieder auftauchen zu lassen, das Vermögen sich wirklich auf etwas zu besinnen, die reminiscentia (*ἀνάμνησις*). Er erklärt die Ansichten des Alexander von Aphrodisias und Themistius, des Averroës, Avicenna und Alfarabi über das Wesen der reminiscentia als übereinstimmend, insofern sie sämtlich lehrten, daß der Akt derselben nichts anderes sei, als das Aufspüren des von der memoria Vergessenen[2]). Die Thätigkeit der reminiscentia charakterisiert sich nach Albert durch viererlei. Dieselbe ist bedingt zunächst durch einen Akt der Vernunft, ferner durch einen bestimmten Ausgangspunkt, sodann durch einen Gegenstand, zu dem sie mit Hilfe bestimmter Nachbilder, die in den Phantasmen gegeben sind, vorschreitet und durch einen bestimmten oder unbestimmten Zeitmoment in der Vergangenheit. Es handelt sich somit um eine assoziativ vorschreitende Reproduktion. Als Ausgangspunkte, durch welche die Vernunft von dem einen Glied der Gedankenkette zum anderen gelangt (principia localia), führt Albert insbesondere Ursache, Gattung, Ähnlichkeit und Gegensatz an[3]). Die nähere Ausführung, sowie die beigebrachten Beispiele[4]) sind

---

vero de ratione memoriae sit, quod eius obiectum sit praeteritum, ut praeteritum, memoria in parte intellectiva non erit, sed sensitiva tantum, quae est apprehensiva particularium. Vgl. C. gent. l. II. c. 74 fin. De verit. q. 10. a. 2.

[1]) De mem. et rem. c. 2. p. 453 a 6 f.

[2]) De mem. et rem. t. 2. c. 1. p. 57 a. De apprehens. IV. n. 9. p. 17 a. — Albert zitiert S. de hom. q. 39. a. 1. p. 191 a f. die Definition des Nemesius: Rememoratio est memoriae corruptae factae restauratio (a. a. O. c. 13. col. 661 B: *Ἔστι γὰρ ἀνάμνησις μνήμης ἐξιτήλου γενομένης ἀνάκησις*); des Avicenna (a. a. O. 4, 3. fol. 32^{v} b): Recordatio est ingenium revocandi, quod oblitum est in anima in praeterito; sowie des Isaak Israëli: Recordatio est inquisitio adventus rei iam oblitae a virtute cogitativa.

[3]) S. de hom. q. 39. a. 1. p. 191 a. — Die Ausgangspunkte giebt Albert z. T. nach Arist. de mem. et rem. c. 2. p. 451 b 19 an.

[4]) A. a. O. p. 192 a. De mem. et rem. t. 2. c. 4. p. 60 f.

durchweg der Darstellung des Aristoteles[1]) entnommen. Dieser selbst führt als Grundlagen der Wiedererinnerung die Notwendigkeit (ἀνάγκη) und die Gewohnheit (ἔθος) an[2]). Albert fügt noch die probabilitas hinzu; er meint hiermit, daß die einzelnen Vorstellungen, so wie es dem Denken gerade am angenehmsten ist, also nach dem Prinzip der Lust aneinander gereiht werden. Die reminiscentia schreitet, wie Albert ausführt, nicht immer in natürlicher und logisch notwendiger Ordnung (ordo naturalis et necessarius), in welchem Fall sie dann sofort das Gesuchte findet, vorwärts, sondern dies geschieht vielmehr häufig bald in der Weise, wie es uns eben gerade am angenehmsten ist (ordo probabilis), wobei allerdings die Reproduktion nicht so rasch erfolgt, bald wieder in einer auf Gewohnheit beruhenden d. h. assoziativ-fixierten Ordnung (ordo consuetus)[3]). Bisweilen wird die Kette unterbrochen, wie z. B. rasch denkende Köpfe (velocis ingenii homines) beim ersten Gliede sich schon an das letzte erinnern, ohne erst die Mittelglieder der Reihe nach zu durchlaufen. Andere sind wieder gewohnt, sehr Entferntes als ähnlich miteinander zu verbinden z. B. bei der Vorstellung des Warmen gleich an den Frühling zu denken; wer derartig zu schließen pflegt, schreitet nicht in einer wohlgeordneten Vorstellungskette vor, sondern gelangt einfach von einer Vorstellung zu einer ihr naheliegenden[4]). Daher vergleicht Aristoteles[5]), wie Albert bemerkt, den Akt der Wiedererinnerung mit einem Syllogismus, insofern der Mensch auf das, was er vorher gesehen,

[1]) S. Arist. a. a. O. p. 452 a 13 ff.

[2]) A. a. O. p. 451 b 12. Bez. der weiteren Ausführungen des Arist. über die sog. Gesetze der Ideenassoziation vgl. Zeller, a. a. O. II, 2[3]. S. 548. Anm. 2. Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 77 f. Ziaja, a. a. O.

[3]) S. de hom. a. a. O. p. 192 a. De mem. et rem. t. 2. c. 34. p. 59 a ff. c. 4. p. 60 a f. De apprehens. IV. n. 12. p. 17 b f. Vgl. Avicenna, a. a. O. fol. 33[r] a.

[4]) S. de hom. a. a. O. Albert führt als Beispiel für ein derartig ungeordnetes Schließen folgendes Beispiel an: Es erhält jemand von einem Freunde einen Ring geschenkt, er wird dadurch an den Geber erinnert, von der Schenkung an die Freundschaft, von dieser an die Treue. Außerdem führt er noch das von Avicenna (a. a. O.) gegebene Beispiel an von dem Buche, durch das jemand an den Lehrer erinnert wird u. s. w. (s. oben S. 172). Vgl. De apprehens. a. a. O. p. 18 a.

[5]) A. a. O. c. 2. p. 453 a 10.

gehört oder sonstwie erfahren hat, schließt, wenn er sich darauf besinnt (syllogizatur reminiscens [1]).

Den Unterschied zwischen der Thätigkeit der reminiscentia und memoria bestimmt Albert selbst durch drei Merkmale. Der Akt der reminiscentia besteht in einem Vernunftsschluß, wie er nur dem Menschen eigen ist [2]); bei der memoria ist dies nicht der Fall, daher besitzen sie auch die Tiere. Jene geht von bestimmten Anhaltspunkten aus, diese nicht. Die reminiscentia endlich schreitet durch nahe gelegene Vorstellungsinhalte, mögen sie auch nicht in natürlicher Ordnung verbunden sein, vor; durch sie denken wir z. B. an ein Buch, damit zugleich auch an den Lehrer, an dessen Unterricht, den dabei von ihm entwickelten Scharfsinn u. s. w.; die memoria aber gelangt zu dem betreffenden in der Vergangenheit erfaßten Gegenstande nur mit Hilfe des diesem eigentümlichen Vorstellungsbildes und -Inhaltes [3]).

Es dürfte noch die Frage zu beantworten sein, weshalb die reminiscentia als Vermögen der sinnlichen Seele betrachtet wird, während sie doch nur dem Menschen zukommen kann, da ihre Thätigkeit einen Vernunftakt in sich schließt.

Albert erklärt sich dahin, daß es gewisse Kräfte giebt, die wir dem Subjekt, nicht aber dem Vermögen nach mit den Tieren gemeinsam haben, insofern sie durch ihre Hinordnung auf die Vernunft zu größerer Potenz gelangen. Die memoria kommt auch dem Tier zu, die reminiscentia nur dem Menschen [4]). Beide

---

[1]) Dies zeigt nach Albert (S. de hom. a. a. O.) der Umstand, daß diejenigen, welche wünschen, daß ihre Freunde oft an sie denken sollen, ihnen ein Andenken (memoriale) schenken, von dem, wie von einem Anfangsgliede syllogistisch vorschreitend, die reminiscentia zur Vorstellung der ehemals bewährten Freundschaft und Treue gelangt.

[2]) Vgl. Top. l. IV. t. 3. c. 1. p. 749 a.

[3]) S. de hom. a. a. O. p. 192 b. De apprehens. IV. n. 9. p. 17 a. n. 11. p. 17 b. De mem. et rem. t. 2. c. 6. p. 62 b.

[4]) In dieser Annahme folgt er Aristoteles (a. a. O. c. 2. p. 451 b 2 f. 453 a 6 ff. Hist. an. l. I. c. 1. Schluß) und den Arabern, z. B. Avicenna (a. a. O. IV, 3. fol. 32^{v} b): Memoria autem est etiam animalibus, sed recordatio, quae est ingenium recordandi, quod oblitum est, non invenitur ut puto nisi in solo homine. Vgl. Thomas, S. th. I. q. 78. a. 4 C: Ex parte autem memorativae non solum habet (sc. homo) memoriam, sicut cetera animalia, in subita recordatione praeteritorum, sed etiam reminiscentiam, quasi syllogistice inquirendo praeteritorum memoriam, secundum individuales intentiones.

aber sind Kräfte der sinnlichen Seele; sie haben das gleiche Organ und unterscheiden sich nur in ihrer Natur und Wirkungsweise voneinander [1]).

Anatomie und Physiologie des Gehirns.

Aus Gründen der Übersicht erschien es nicht als angebracht, mit dem psychologischen Teil der Entwicklung zugleich den anatomischen und physiologischen zu verbinden, sondern die Angaben Alberts über die Lage und Beschaffenheit der Organe der inneren Sinne am Schluß des Kapitels zusammenzustellen. Zunächst liegt es uns hier ob, die Frage zu beantworten, welches Organ nach Albert der Sitz der Empfindung überhaupt ist, ob er dem Aristoteles nicht nur in der Psychologie, sondern auch in der Physiologie der Wahrnehmung folgt oder aber, ob er dessen Ansicht über den Sitz der Empfindung im Anschluß an Galen bekämpft. Aristoteles verlegte, wie wir bereits gehört haben, den Sitz des Tast- und Gemeinsinnes, wie auch den derjenigen seelischen Erscheinungen, die auf letzteres Vermögen zurückzuführen sind, der Phantasie, des Gedächtnisses und der Wiedererinnerungskraft, nach dem Herzen. Dieses ist ihm indessen nicht nur das Organ der Empfindung, sondern auch das der Ernährung und Ortsbewegung; es ist der Mittelpunkt des Lebens überhaupt [2]). Da ihm die Thatsache, daß das Gehirn an sich empfindungslos ist, bekannt war, so erschien es ihm als unmöglich, daß dieses selbst der Träger der Empfindung ist [3]), wie dies Hippokrates [4]) und Alkmaeon [5]) bereits behauptet, und vorzugsweise den Sitz der Seele bildet,

[1]) S. de hom. q. 29. a. 2. p. 193 a f. De apprehens. IV. n. 9. p. 17a. In ersterer Schrift wird die reminiscentia indessen als besondere und zwar als letzte Kraft in der Reihe der inneren wahrnehmenden Vermögen der sinnlichen Seele angeführt; in letzterer hingegen die Reihe mit der memoria bereits abgeschlossen und sie nur als besondere Seite der memoria behandelt, wie dies auch bei Thomas der Fall ist. Vgl. S. 172. Anm. 4.

[2]) Vgl. Zeller, a. a. O. II, 2[3]. S. 540 f. Baeumker, a. a. O. S. 54 f. G. H. Lewes, Aristotle. Übersetzt von J. V. Carus. Leipz. 1865. S. 181.

[3]) J. B. Meyer, Aristotelische Tierkunde. Berlin, 1855. S. 431. Lewes, a. a. O. S. 312.

[4]) Galen, Opp. (ed. Kühn) XIV, 710.

[5]) Siebeck, a. a. O. I, 1. S. 91.

wie dies Pythagoras [1]) und Plato angenommen hatten. Von dem Haupte aus, als dem obersten Teile des Körpers, sollte nach platonischer Anschauung die Denkkraft über den Zornmut und die Begierde, von denen jener in der Brust, diese unterhalb des Herzens wohnt, herrschen [2]). Auch die großen Anatomen des Altertums Herophilus, Erasistratus und Galen bestimmten im Gegensatz zu Aristoteles gleichfalls als das Hauptorgan der Seele das Gehirn [3]). Von der pythagoreisch [4])-platonischen Auffassung über die Teile der Seele und deren Sitz im Körper ausgehend erklärte Galen des näheren das Gehirn als den Wohnort der vernünftigen Seele [5]), als den Sitz der Denkkraft [6]), ferner als das Prinzip der Empfindung und willkürlichen Bewegung [7]); den Sitz des Zornmutes und der unwillkürlichen Bewegung verlegte er in das Herz [8]); die Leber hielt er für das Organ der Begierde und der vegetativen Funktionen [9]).

Unbekannt mit den naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles und daher durch dessen Auffassung unbeeinflußt sahen die Philosophen der patristischen Periode und des frühen christlichen Mittelalters gleichfalls in erster Linie das Gehirn als

---

[1]) Nach Diogenes L. VIII. c. 1. § 30 schied Pythagoras die Seele εἴς τε νοῦν καὶ φρένας καὶ θυμόν und lokalisierte: τὸ μὲν ἐν τῇ καρδίᾳ μέρος αὐτῆς ὑπάρχειν θυμόν, φρένας δὲ καὶ νοῦν ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ. Plutarch, De placit. philos. IV, 5. berichtet, da er den animalischen Seelenteil ins Herz, den vernünftigen in das Gehirn verlegte. Vgl. Gangauf, a. a. O. S. 280.

[2]) Phileb. 22 C. Tim. 69 C—71. Republ. IV, 14. p. 439 D. IX, 7. p. 580 E. Vgl. Cicero, Tusc. disp. I, 10. Albertus, Top. l. II. t. 2. c. 2. p. 711 b. Gangauf, a. a. O. 280 f. Bezüglich derer, welche den Sitz der Denkseele in den Kopf verlegten, findet sich die Litteratur im übrigen zusammengestellt bei Siebeck, a. a. O. I, 1. S. 266. Anm. 4.

[3]) Über die Ansicht des Herophilus und Erasistratus vgl. Galen, XIX, 315. Plutarch, Plac. phil. IV, 5. Die aristotelische Auffassung sucht Galen zu widerlegen III, 615. 620 f. V, 265. Vgl. Siebeck, a. a. O. S. 267 f.

[4]) S. Anm. 1.

[5]) Opp. III, 700. V, 288. 521. 606. 649. VI, 73. VIII, 159. 174. X, 636. XV, 293. 360.

[6]) V, 521. VIII, 175. XIX, 459.

[7]) III, 242. V, 278. 520 f. XV, 362. XVI, 598.

[8]) V, 506. 278. 521.

[9]) V, 279. 506. 521. VIII, 160. X, 635. XV, 362. 387.

den Sitz der Seele an; die psychischen Vermögen niederer Art lozierten sie ähnlich, wie Plato und Galen, in andere Teile des Körpers. So faßte Augustin das Gehirn als das Zentralorgan der Empfindung und willkürlichen Bewegung [1]), das Herz als Vitalprinzip auf [2]). Zu der platonischen Grundansicht bekannten sich Isidorus Hispalensis) [3], Alcuin [4]) und Rhabanus Maurus [5]); an Galen speziell schlossen sich die von Albert hochgeschätzten Griechen Nemesius [6]) und Johannes von Damascus [7]) an. Zu der platonischen Auffassung über den Sitz der Seele bekannten sich die Platoniker des zwölften Jahrhunderts Bernhard von Chartres [8]), Wilhelm von Conches [9]) und Wilhelm von Thierry [10]); auch in dem Grundbuch der mittelalterlichen Psychologie, in Alchers *De spiritu et anima* [11]) finden wir sie wieder.

Anders entschieden diejenigen Philosophen des Mittelalters, deren Lehrer nicht Plato, sondern in erster Linie Aristoteles

---

[1]) De gen. ad litt., 17: Anterior quippe pars posteriori merito praeponitur, quia et ista ducit, illa sequitur, et ab ista sensus, ab illa motus est, sicut consilium praecedit actionem.

[2]) Ep. 137. ad Volus. n. 8: Deus . . . qui corde membro tam exiguo vitalem motum per corporis cuncta dispenseat. Bezüglich Augustins vgl. Gangauf, a. a. O. S. 282 ff.

[3]) Origin. l. XI. c. 1: Prima pars corporis caput, datumque illi hoc nomen eo quod sensus omnes et nervi inde initium capiant, atque ex eo omnis vigendi causa oriatur. Ibi enim omnes sensus apparent. Unde ipsius animae, quae consulit corpori, quoddammodo personam gerit.

[4]) Alcuini Opp. (Cura Frobenii Ratisb. 1777). P. II: De animae ratione liber ad virginem Eulaliam c. 3.

[5]) S. Werner, Entwicklungsgang der mittelalterl. Psychol. Denkschr. d. Wiener Akad. d. Wissensch. phil.-hist. Kl. Bd. 25. S. 11.

[6]) Nemesius verlegt in das Gehirn den Sitz der Empfindung und Bewegung (De nat. hom. c. 6. P. G. tom. 40.) col. 633 f. c. 13. col. 664. c. 27. col. 705), den des Zornmutes ins Herz und den der Begierde in die Leber (c. 16. col. 672).

[7]) De fide orthod. l. II. c. 16—20. col. 932 ff.

[8]) De mundi universitate. l. II. c. 13. c. 14 (Bibl. philos.-med. aet. I. p. 65).

[9]) Dialogus de substantiis physicis (ed. Gratarolus) p. 44. 276 f.

[10]) Werner, Entwicklungsgang der mittelalterl. Psychol. Denkschr. d. Wiener Akad. d. W. phil.-hist. Cl. 25. I d. (1876.) S. 84 ff.

[11]) C. 18. P. L. tom. 40. col. 794. Vgl. zu obiger Zusammenstellung die einleitenden Bemerkungen C. S. Barachs zu Alfreds Liber de motu cordis. Bibl. Philos. med. aet. II, 20 f.

war. Für das Ansehen, in dem der Stagirite bei seinen Schülern stand, ist charakteristisch, daß sie auch in der Frage nach dem Sitz der Seele ihm Plato und Galen gegenüber Recht gaben. Was zunächst die jüdischen und arabischen Scholastiker anlangt, so verteidigt eine große Anzahl von ihnen — erwähnt seien hier Jehuda Hallewi, Jakob ben Chajjim, Abraham ibn Esra [1]) — seine Auffassung, ohne irgend welche Einschränkung und Modifikation vorzunehmen; auch ihnen galt als das Organ und Sitz der Empfindung das Herz. Aber auch die, welche den Wert und die Bedeutung der galenischen Ausführungen erkannten, brachten es keineswegs über sich, die aristotelische Ansicht ohne weiteres als falsch zu erklären. Sie räumten zwar ein, daß das unmittelbare Organ für die Empfindung und willkürliche Bewegung das Gehirn ist, gaben aber gleichwohl in der Frage nach dem Hauptsitz der Seele dem Aristoteles Recht. So sagt Avicenna, daß allerdings gewissen psychischen Vermögen gewisse Organe entsprechen, so der Empfindung und Bewegung das Gehirn, daß indessen, wie näheres Eingehen zeige, das Herz für sämtliche Thätigkeiten das erste Prinzip bildet [2]). Averroës weist, von dem nämlichen Gedanken ausgehend, darauf hin, daß das Gehirn in seinen Funktionen vom Herzen als dem Wärmezentrum abhängig ist, dem Herzen „dient“ und letzterem der absolute Primat zufällt [3]).

[1]) Die Belege s. bei Kaufmann, a. a. O. S. 63. Anm. 70.

[2]) Canon L. I. F. 1. d. 6. c. 1: Omnibus autem philosophis maiori, id est Aristoteli, videtur, quod omnium istarum operationum principium existit cor; sed primarum operationum earum manifestatio in his praedictis existit principiis, quemadmodum apud medico cerebrum est sentiendi principium et post hoc quisque sensus habet membrum, in quo eius apparet operatio. Praeterea cum considerant, sicut debent, et certificant, inveniunt rem sicut videtur Aristoteli et non quemadmodum ipsis videtur. A. a. O. d. 5. c. 1: Et philosophi quidem sermo, cum subtiliter certificatur, est veracior, sed medicorum sermo, in primis cum attenditur, est magis manifestus.

[3]) Colliget l. II. c. 11: Et postquam ita est et etiam apparet, quod calor, cum quo reguntur sensus, est calor cordis, ergo virtus, quae regit sensum communem est ibi, et cerebrum est serviens istius virtutis, sed ipsum cor est princeps istius virtutis veraciter . . . Cerebrum est serviens cordis, dando ei virtutes sensibiles per modum, quem dat camerarius regi, ut impleat voluntates suas, quamvis rex det ei illam virtutem, propter quam agit. Vgl. a. a. O. c. 18.

Ähnlich verhält es sich im Lager der abendländischen Scholastiker. Als die naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles und die der arabischen Kommentatoren ihnen bekannt wurden, trug auch hier die aristotelische Auffassung über die platonisch-galenische den Sieg davon. Ein Verfechter erstand ihr vor allem in Alfredus Anglicus, der durch Alexander Neccam angeregt, das Herz als das Organ der Organe, als das domicilium vitae zu erweisen suchte [1]). Die Auffassung, daß das Herz der eigentliche Mittelpunkt und das Zentrum des Lebens, der vornehmste, wenn nicht ausschließliche Sitz der Seele ist, wurde Gemeingut weitester Kreise [2]) und fand noch zur Zeit der Renaissance sowohl bei Aristotelikern als auch bei platonisierenden Denkern begeisterte Anhänger [3]). Ein Andreas Caesalpini betonte noch, daß das Gehirn der Sitz der Empfindung sei, werde niemand behaupten, „nisi is, qui crasse haec contempletur“ [4]). Jenen Mittelweg, den von den Arabern bereits Avicenna und Averroës eingeschlagen, sehen wir Roger Bacon [5]) und unseren Scholastiker gehen. Nach Albert ist das Gehirn das Organ der Empfindung und Bewegung, aber nicht schlechthin, sondern nur relativ, nämlich durch die Beziehung, in der es zum Herzen steht, da es von diesem die Kraft des Lebens und der Wärme, sowie den Spiritus empfange [6]).

---

[1]) S. Barach, a. a. O. S. 24. 44.

[2]) Auch bei Dante tritt sie u. a. entgegen. Er spricht von dem „Geist des Lebens, der in der verborgensten Kammer des Herzens wohnt“. Vgl. Ozanam, Dante und die kathol. Philosophie. Deutsche Übersetzung. 1844. S. 99—101 und 267. — Vgl. Barach, a. a. O. S. 66 f.

[3]) So bei Giovanni Pico de Mirandola, Heptaplus, expos. quartae l. IV. c. 1 und 3. Basler Ausgabe p. 30 f. S. Barach, a. a. O. S. 74 f.

[4]) Quaestiones Peripateticae (Venet. 1571). l. V. q. 3

[5]) Opus maius Pars V. persp. pars 1. d. 1. c. 5. II, 11 f.): Sed considerandum est, ut omnis tollatur dubitatio, quod anima sensitiva habet duplex instrumentum seu subiectum: unum est radicale et fontale, et hoc est cor secundum Aristotelem et Avicennam in libro De animalibus; aliud est, quod primo immutatur a speciebus, sensibilium et in quo magis manifestantur et distinguuntur operationes sensuum et hoc est cerebrum.

[6]) De animal. l. I. t. 1. c. 5. p. 11 b: Cerebrum enim virtutem vitae et caloris virtutem et spiritum suscipit a corde et similiter epar; et sunt transfundentia etiam virtutes suas in animalia, cerebrum quidem sensum et motum, sed non absolute, sed in relatione ad cor, sicut in frequentibus osten-

Nachdem wir somit erfahren haben, in welchem Sinne unser Philosoph das Gehirn als den Träger der Empfindung faßt, sei nunmehr auf seine Lehre über dessen Bau und Beschaffenheit des näheren eingegangen. Wie seine arabischen Vorbilder, so unterscheidet auch er drei Hirnzellen *(cellulae, concavitates)* und teilt diese dann wieder in besondere Kammern ein. Hinsichtlich der Terminologie ist zu erwähnen, daß er mit *pars* nicht nur die *cellula* sowohl, wie deren Unterabteilung [1]), sondern auch die in diesen Höhlungen der Hirnwände befindliche Substanz bezeichnet [2]). Albert erwähnt, daß bei den Früheren die erste Zelle *phantastica* (sc. cellula), die zweite *syllogistica*, die dritte *memorialis* heißt. Während er bezüglich der ersten und zweiten Zelle erst nicht weiter bemerkt, daß diese ihren Namen von den hier lozierten Vermögen erhielten, führt er hinsichtlich der mittleren eigens aus, daß sie beim Menschen die Bezeichnung *rationalis syllogistica* trägt, insofern der Sitz desjenigen Vermögens, das von Nemesius und Johannes von Damascus als *vis cogitativa (διανοητικόν)*, von Avicenna und Algazel als *vis cogitativa* bezeichnet wird [3]), dorthin verlegt wurde [4]). Diese Einteilung, von der uns unser Scholastiker berichtet, finden wir im Mittelalter allgemein vertreten, bis sie einer zweiten von Albert selbst vertretenen weichen mußte, die mit der Weiterentwicklung der Lehre von den inneren Sinnesvermögen durch Alfarabi, Avicenna und Algazel zusammenhängt. Als die arabischen Philosophen nämlich die Zahl der inneren Sinne erhöhten und statt der ursprünglichen drei deren vier oder fünf

---

ditur; epar autem transfundit nutrimenti virtutem, etiam non absolute secundum Peripateticos, licet Galenus velit, quod tam cerebrum quam epar absolute in alias suas transfundat virtutes. Ähnlich a. a. O. t. 2. c. 17. p. 53 b f.

[1]) S. de hom. q. 35. a. 3. p. 159 a: . . . prima pars dividitur in tres partes. Desgl. q. 36. a. 3. p. 182 a.

[2]) Vgl. a. a. O. q. 22. p. 126 a: . . . nervus opticus nascitur in veritate ab anteriori parte medullae cerebri. Wie Albert (Beiträge zur Gesch. der Chirurgie. Wien, 1877. Heft 1. S. 35) erwähnt, verstanden die Physiologen auch unter den ventriculi zuerst die Kammern, dann die Abschnitte der Hirnsubstanz.

[3]) S. S. 164. Anm. 5.

[4]) S. de hom. q. 38. a. 3. p. 190 a.

annahmen, sahen sie sich genötigt, um auch die neu hinzugefügten Sinne lokalisieren zu können, die vordere und hintere Zelle noch in einzelne Kammern zu zerlegen. Jener ersten Theorie begegnen wir u. a. bei den erwähnten griechischen Autoritäten Nemesius[1]) und Johannes von Damascus[2]), bei Platonikern des zwölften Jahrhunderts, so bei Wilhelm von Conches, der hier bereits aus Constantinus Africanus schöpfen dürfte[3]). Bei den Arabern finden wir sie von den lauteren Brüdern vertreten[4]). Avicenna berichtet uns, daß zu seiner Zeit sich zu dieser ersten Lokalisationstheorie noch die Ärzte bekannten[5]). In welcher Weise sich die zweite von dieser unterscheidet, ergiebt sich aus dem Verlauf der folgenden Darstellung.

Albert belehrt uns weiter, daß die erste Zelle in drei Teile zerfällt. In dem vordersten haben wir das Organ des *sensus communis* zu suchen, von welchem sämtliche, der Empfindung dienende Nerven (nervi sensibiles) ausgehen und wohin sie wieder zurücklaufen[6]). Die Hirnsubstanz zeichnet sich hier durch be-

[1]) Nemesius teilte das Gehirn in die erwähnten drei Hauptregionen. In die beiden Ventrikel der ersten verlegt er den Sitz des *φανταστικόν*, in die mittlere den des *διανοητικόν*, in die hinterste den des *μημονευτικόν*. (Vgl. a. a O. c. 6. col. 633 B. c. 12. col. 660 B. c. 13. col. 664 A.) Von den beiden Ventrikeln der vordersten Region, sowie von der mittleren gehen die weichen sensiblen Nerven aus, welche die Thätigkeit der fünf Sinne vermitteln, von dem hinteren Zentrum und dem Rückenmark die harten motorischen (a. a. O. c. 27. col. 708 B). Vgl. M. Evangelides, a. a. O. S. 52. — Es sei bemerkt, daß Augustin die vordere Hirnkammer zwar auch als den Sitz der Sinnesempfindung bezeichnet, indessen in die mittlere das Gedächtnis und in die hintere das Vermögen der willkürlichen Bewegung loziert. Vgl. De gen. ad litt. VII, 18: Tres tanquam ventriculi cerebri demonstrantur: unus anterior ad faciem, a quo sensus omnis, alter posterior ad cervicem, a quo motus omnis, tertius inter utrumque, in quo memoria vigere demonstrant.

[2]) Er übernahm die Lokalisation des Nemesius (a. a. O. c. 17. col. 933 C; c. 19. col. 937 C; c. 20. col. 940 B).

[3]) Dragmaticon. Ausgabe von Gratarolus (Argentorati, 1576). p. 276 bis 277. Über seine Quellen vgl. Hauréau, Singularités hist. et litter. (Paris, 1861). p. 281 s. Baeumker, Wetzer und Welte Kirchenlexikon[2], s. v. Wilhelm von Conches. Barach, a. a. O. II, 126, Anm. 3. Werner, D. Kosmol. u. Naturl. des scholast. M.-A. a. a. O. S. 387.

[4]) Dieterici, Anthropologie S. 6. 12. 35. 56. Mikrokosmus S. 100.

[5]) Canon L. I. f. 1. d. 6. c. 5. p. 51 f. Vgl. Landauer, a. a. O. S. 404. Anm.

[6]) S. de hom. q. 22. p. 126 a; q. 32. a. 3. p. 172 a; q. 35. a. 3. p. 179 a; q. 36. a. 3. p. 182 a.

sondere Weichheit aus und ist daher für Eindrücke in hohem Grade empfänglich [1]). Albert wiederholt somit in letzter Linie, wenn er sich auch für diese Bestimmungen auf die beiden Griechen und die Araber beruft, die Lehren des Galen [2]). — In der Mitte des ersten Zentrums soll das Organ der *imaginatio* liegen; da es weniger durch feuchte, als vielmehr durch trockene Bestandteile bestimmt wird, lehrt Albert in Übereinstimmung mit Constantinus Africanus [3]), so ist es vorzüglich befähigt, die Formen von Gegenständen, ohne daß letztere selbst zugegen sind, zurückzubehalten [4]). In der hintersten Höhlung der ersten Hauptregion befindet sich das Organ der phantasia und aestimatio [5]), die ihrem Träger nach nicht verschieden sind [6]). Für diese Lokalisierung beruft sich Albert auf des Constabulus d. h. des Costa ben Luca Schrift *De differentia spiritus et animae* [7]). Es wird hier wohl erwähnt, daß in den vorderen Ventrikeln der Sitz der Sinnesempfindung und der phantasia ist, dem sensus communis indessen keine besondere Kammer angewiesen [8]).

Was die mittlere Zelle angeht, so ist diese, wie Albert bemerkt, kein eigentlicher Ventrikel, sondern lediglich ein Durchgangsort für den spiritus, der die Formen von dem vorderen nach dem hinteren Ventrikel hinträgt [9]). Insoweit stimmt er bei der Bestimmung der mittleren Zelle mit dem erwähnten arabischen Arzte zusammen, als auch dieser sie als spatium commune bezeichnet, als den Durchgangsort für den spiritus

---

[1]) A. a. O. q. 32. a. 3. p. 172 a. De animal. l. I. t. 3. c. 1. p. 79 a. 79 b; vgl. S. 224.

[2]) Gal. V, 621 f. Siebeck, a. a. O. 1, 2. S. 272.

[3]) S. Werner, a. a. O. S. 378. — [4]) S. de hom. a. a. O.

[5]) Außer a. a. O. q. 36. a. 3. p. 182 a.

[6]) A. a. O. q. 37. a. 3. p. 184 b. — Es sei darauf hingewiesen, daß Albert in De apprehens. IV. n. 15. p. 18 b anders lokalisiert. Er verlegt in die vordere Zelle den sensus communis, die vis imaginativa und aestimativa, in die hintere die memoria, in die mittlere aber die phantasia. Insofern diese Fähigkeit sich sowohl auf die Formen, wie auf die Inhalte bezieht, ergiebt sich ihm hier das Postulat, daß ihr Sitz zwischen dem der vis imaginativa und der memoria liegt.

[7]) S. de hom. q. 36. a. 3. p. 182 a.

[8]) C. 2. Bibl. philos.-med. aet. II. p. 130.

[9]) De animal. a. a. O. p. 80 b.

auffaßt und mit dem vorderen und hinteren Zentrum verbunden sein läßt [1]). In anderer Hinsicht unterscheidet sich dagegen die *media cellula* Alberts von dem *spatium commune* des arabischen Lehrers, insofern dieser den *intellectus*, die *cogitatio*, *providentia* und *cognitio* lokalisiert und deren Organe in eben diese mittlere Zelle des Gehirns verlegt [2]). Was Algazel [3]) und Avicenna [4]) anlangt, so ist Alberts Ansicht von der ihrigen völlig verschieden, insofern ersterer das Organ der *phantasia*, letzterer dieses sowohl, wie auch das der *aestimatio* in der mittleren Zelle sucht.

Im Einklang mit den Autoritäten dagegen weist Albert der *memoria* und der mit ihr dem Träger nach identischen [5]) *reminiscentia* als Sitz ihres Organs die dritte Zelle an und zwar den vorderen Teil derselben [6]). Dieser Teil des Gehirns hat nämlich die vorzüglichste Beschaffenheit; er hat einmal das genügende Maß von Trockenheit, sodaß das Feuchte nicht allzuverflüchtigend wirken kann, dann aber auch von Kälte, wodurch die Auflösung der durch die aufgeprägten Formen entstandenen Figuren verhindert wird. Aus der Verderbnis dieser Mischung ist das schlechte Gedächtnis (memoria mala) zu erklären [7]). Es herrscht in diesem Falle die Wärme vor; durch diese wird das Feuchte flüssig gemacht und in Bewegung gebracht, wodurch sich alsdann die Figuren der imprimierten Formen auflösen. Einen anderen Grund hat allerdings noch das schlechte Gedächtnis bei den Greisen; hier ist es die Trockenheit, die allzusehr ausdörrt und deshalb zerstörend wirkt. Das gute Gedächtnis bei Kindern leitet Albert mit Avicenna [8]) von dem Umstande her, daß deren Seele sich mit nur wenigen Dingen beschäftigt, und diese dann um so tiefer in ihr zu haften

[1]) De diff. an. et spir. c. 2. p. 124

[2]) A. a. O. p. 126. 130.

[3]) Vgl. De an. a. a. O.

[4]) A. a. O. I, 5. fol. 7^{v} b f.

[5]) S. de hom. q. 39. a. 2. p. 193 a.

[6]) A. a. O. q. 38. a. 3. p. 190 b.

[7]) Ähnliche Anschauungen finden wir bei Constantinus Africanus erwähnt. Derselbe lehrt (vgl Werner, a. a. O.), daß das Gehirn trockenkalt ist, um zu konstringieren und zu retinieren. Wäre es feucht, so würde das Gedächtnis schlecht sein (memoria humida vel madida).

[8]) A. a. O. IV, 3. fol. 33^{r} b.

pflegen [1]). — Der hintere Teil der dritten Zelle ist wegen der dort herrschenden Trockenheit für die Wahrnehmung ungeeignet; man hat hier vielmehr das Organ der bewegenden Kraft (virtus motiva) zu suchen. Den motorischen Nerven (nervi motivi) is nämlich die Trockenheit vorteilhaft; Feuchtigkeit aber hindert die Bewegung, wie sich dies deutlich bei Gelähmten (paralytici) zeigt [2]).

Aus der Entwicklung Alberts über den bei der Thätigkeit der reminiscentia im Gehirn sich abspielenden Prozeß sei der Originalität halber noch folgendes angeführt. Die Erscheinung,

[1]) S. de hom. q. 38. a. 3. p. 190 b.

[2]) S. de hom. q. 38. a. 3. p. 119 b. Vgl. Costa ben Luca, a. a. O. p. 130. — Die Stellung, welche Albert sowie Roger Bacon (Opus Maius, a. a. O. c. 2 und 4. II, 4 f. 8 f.) und der Aquinate (De an a. 13 c. S. th. I. q. 78. a. 4. De potent. an. c. 4) gegenüber den arabischen Autoritäten Avicenna (L. VI. natural. a. a. O. vgl. Landauer, a. a. O. S. 404. Anm.), Algazel (De an. a. a. O.), Costa ben Luca (De diff. an. et spir. c. 2. Barach, p. 126. 130) und Averroës (Colliget c. 20) hinsichtlich der Lokalisation einnahmen, sei durch folgende Tabelle noch des Näheren veranschaulicht:

	Cellula anterior (phantastica s. prora)	c. media (syllogistica)	c. posterior (memorialis s. puppis)
Avicenna	1) sensus communis sive phantasia 2) imaginatio s. vis formans	1) imaginativa et cogitativa 2) aestimativa	memoria et reminiscentia
Algazel	1) sensus communis 2) imaginatio	imaginativa et cogitativa	1) aestimativa 2) memoria
Costa ben Luca	sensus phantasia	intellectus, cogitatio, providentia, cognitio	memoria, motus
Averroës	imaginativa	aestimativa et cogitativa	memoria et reminiscentia
Albert	1) sensus communis 2) imaginatio 3) phantasia et aestimativa		1) memoria et reminiscentia 2) motus
Thomas	1) sensus communis 2) imaginatio	aestimativa et cogitativa	memoria et reminiscentia
Roger Baco	1) sensus communis 2) imaginatio	aestimativa et cogitativa	memoria et reminiscentia

daß das Meditieren uns bisweilen schwerer, bisweilen leichter fällt, erklärt er mit Costa ben Luca[1]) in nachstehender Weise. Die mittlere und hintere Zelle werden durch ein wurmähnliches Klümpchen (caruncula, quae facta est ad modum vermis) voneinander geschieden. Dieses hindert bisweilen den Durchgang des Pneuma durch die Zellen. Ist dies der Fall, so wird uns das Meditieren erschwert. Um diesen Übelstand zu beseitigen, pflegt derjenige, welcher nachdenkt, den Kopf bald zu heben, bald zu senken, indem dadurch der Weg für den spiritus frei wird[2]).

Ziehen wir aus den angeführten Erklärungen einen Schluß auf die Methode der damaligen physiologischen Forschung, so ist einzugestehen, daß sie der empirischen Grundlage so gut wie ganz entbehrt. Man postuliert zur Erklärung psychologischer Vorgänge analoge im Gehirn und kommt so allerdings in deren Beschreibung und Bestimmung zu uns sonderbar anmutenden Vorstellungen. Andererseits muß indessen wieder hervorgehoben werden, daß bei Albert sowohl, wie bei seinen Vorgängern das Bestreben unverkennbar ist, den psychischen Thätigkeiten, soweit sie nicht ausschließlich intellektueller Natur sind, eine physische Basis zu geben und das eigentümliche Sein

[1]) Diese anatomische Lehre fand Albert außer bei Costa ben Luca (a. a. O. c. 2. p. 125 ff.) auch bei Avicenna vor (vgl. L. VI. natural. 1, 5. fol. 8r a). Auch Wilhelm von Conches erwähnt bereits, daß die hintere Kammer, die memorialis, durch ein Loch mit der mittleren, der logistica, verbunden ist, durch welches das in letzterer Aufgenommene in die dritte Kammer hinübergesandt wird und daß dieses Loch einen Verschluß (caruncula) besitzt, der sich öffnet, wenn etwas hindurchgelassen werden soll (a. S. 179. Anm. 3. a. O.; vgl. Werner, a. a. O. S. 387). Diese Vorstellung hat ihre Entstehungsursache in Ausführungen Galens. Vgl. *ἐπίκειται αὐτῷ τι μόριον ἐγκεφάλου, περιγραφὴν ἔχον ἐν σχήματι παραπλησίως τῷ κατὰ τὰ ξύλα γεννομένῳ σκώληκι. ἐντεῦθεν καὶ τοὔνομα, καλεσάντων τῶν ἀνατομικῶν ἐπίφυσιν σκωληκοειδῆ τοῦτο τὸ σκέπον ἅπαντα τὸν πόρον σῶμα.* Vgl. III, 677.

[2]) S. de hom. q. 39. a. 3. p. 194 a. De animal. a. a. O. p. 81 a. Wahrscheinlich ist mit dem oben erwähnten Fleischklümpchen die Zirbeldrüse gemeint. Wie Siebeck, a. a. O. II, 2. S. 270, mitteilt, erzählt Galen von einer ähnlichen Auffassung. Es sei die Ansicht einiger gewesen, daß die Zirbeldrüse, „die zu Anfang des Ganges stehe, der das Pneuma aus dem mittleren Hirnventrikel in das des Kleinhirns überführe, eine Art Wächter und gleichsam Kontrolleur *(ταμίας)* in Bezug auf den hinlänglichen Vorrat an Pneuma sei“ (Gal., a. a. O. III, 676).

derselben auf die Verschiedenheit materieller Verhältnisse und Prozesse zurückzuführen.

Die Erkenntniskräfte der vernünftigen Seele.

Albert unterscheidet in der *Summa de homine* drei Erkenntniskräfte der vernünftigen Seele, die Meinung *(opinio)*, das intuitive und das diskursive Denkvermögen *(intellectus* und *ratio)* [1]). Wir sehen somit, daß er denselben Einteilungsgrundsatz wie Aristoteles [2]) durchführt, indem er die einzelnen Erkenntniskräfte nicht den Eigentümlichkeiten ihrer Funktionen gemäß, sondern nach der Art ihrer Objekte trennt und so das erkenntnistheoretische Einteilungsprinzip mit dem psychologischen verbindet. Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei bemerkt, daß die Termini *intellectus* und *ratio* nicht selten als Synonyma gebraucht werden und alsdann das übersinnliche Erkenntnisvermögen ganz allgemein bezeichnen.

Die Meinung (opinio).

Die *opinio* bei Albert entspricht ihrem Begriffe nach genau der *δόξα* des Aristoteles [3]), der seinerseits in Annahme dieser Fähigkeit sich seinem Lehrer Plato anschließt. Sie ist ihrer Substanz nach ein auf Wahrscheinlichkeitsgründen beruhender Habitus in der Potenz der vernünftigen Seele [4]). Wie Aristoteles die *δόξα* von der *ἐπιστήμη* und der *φρόνησις* trennt, so unterscheidet auch Albert die Meinung als den Zustand des Wahrscheinlichen (habitus probabilium) von dem Wissen (scientia) als dem Zustand des Beweisbaren (habitus demonstrabilium) und der Einsicht (prudentia) als den des praktisch Ausführbaren (habitus practicorum). Die Meinung bezieht sich somit auf das,

---

[1]) S. de hom. q. 51. p. 242 a.

[2]) Vgl. Siebeck, a. a. O. II, 1. S. 50.

[3]) Über den Begriff der *δόξα* bei Aristoteles vgl. Kampe, a. a. O. S. 248. Zeller, a. a. O. II, 2^3. S. 162. 579 f. Siebeck, a. a. O.

[4]) S. de hom. q. 51. a. 1. p. 242 b. Dafür, daß die opinio der vernünftigen Seele angehört, beruft sich Albert a. a. O. insbesondere auf Arist. De an l. III. c. 3. p. 428 a 19—24. Vgl. den entgegengesetzten Standpunkt, den Kampe bez. dieser Stelle a. a. O. S. 296 einnimmt.

was sich so und auch anders verhalten kann [1]). Wie als wahrscheinlich einerseits das gilt, was die große Menge annimmt, andererseits, was den Weisen bloß so erscheint, so kann auch die Meinung einen zwiefachen Weg gehen; im ersteren Fall folgt sie der Vernunft, im zweiten den Sinnen [2]).

Die Vernunft (intellectus).

Der Träger derjenigen Erkenntnis, welche das Allgemeine, schlechthin Einfache und Übersinnliche, die von den Bedingungen der Zeit und des Raumes freien Begriffe aufnimmt, ist der *intellectus*, d. h. dasjenige seelische Vermögen, welches wir gewöhnlich als Vernunft oder Geist bezeichnen. Mit großem Eifer und Interesse [3]) sucht Albert das Wesen gerade dieses Seelenteils zu erforschen, in dem seiner peripatetisch-intellektualistischen Auffassung nach die Geistigkeit und Vollkommenheit der menschlichen Psyche begründet ist und durch dessen Besitz erst der Mensch zum Menschen wird [4]).

Das Fundament der ganzen Untersuchung ist natürlich der Aristotelismus; dort indessen, wo dieser ihm keine Erklärung giebt, setzt der Neuplatonismus ein. In den wichtigsten Punkten der Untersuchung sieht sich Albert zu eingehender Auseinandersetzung mit den älteren und jüngeren Peripatetikern veranlaßt. Die Behandlung des spezifisch Neuplatonischen kann in diesem Zusammenhange, wo naturgemäß die aristotelische Richtung im Vordergrund unserer Erörterung steht, nicht gegeben werden.

Die Ausführungen unseres Philosophen über den Intellekt knüpfen sich an die Unterscheidung einer zweifachen Kraft desselben, eines thätigen oder wirkenden und eines möglichen Intellektes. Während Wilhelm von Auvergne sich gegen die Annahme eines zweifachen Intellektes in der Seele ablehnend verhielt, weil sie ihm im Widerspruch mit der Einfachheit des

---

[1]) A. a. O. Die Belege für Aristoteles sind zusammengestellt bei Kampe, a. a. O. Anm. 3.

[2]) A. a. O. a. 2. p. 243 a.

[3]) Auf das eindringlichste empfiehlt er auch seinen Ordensbrüdern De an l. III. t. 2. c. 1. p. 131 b das Studium dieser Fragen. S. S. 5. Anm. 1.

[4]) S. S. 34. 80.

Seelenwesens zu stehen schien [1]) und im späteren Mittelalter die Vertreter des Nominalismus, so Petrus Aureolus, Wilhelm Durandus und Wilhelm von Occam die Unterscheidung eines *intellectus agens* und *intellectus possibilis* als Fiktion darstellten, insofern diese von der ihrer Ansicht nach irrigen Annahme der Existenz der intelligibelen Spezies ausgeht [2]), hält Albert und mit ihm die großen Lehrer des dreizehnten Jahrhunderts daran fest, daß jede Vernunfterkenntnis durch zwei Faktoren, durch den thätigen und möglichen Intellekt, vermittelt wird. Bonaventura hielt es im Anschluß an seinen Lehrer Alexander von Hales für richtig, von ihnen als den „zwei Differenzen der intellektiven Potenz" (duae differentiae intellectivae potentiae) zu sprechen [3]). Unser Scholastiker bezeichnet sie ähnlich wie Thomas, Petrus von Tarantasia, Richard a Mediavilla, Aegidius Romanus und ein großer Teil der Skotisten [4]) als „zwei Kräfte" (duae virtutes) [5]) oder „zwei Teile der Seele" (duae partes animae) [6]). Was letzteren Ausdruck anlangt, so wissen wir ja bereits, daß er von Albert nicht in quantitativem, sondern dynamischem Sinne gebraucht und mit „Kraft", „Potenz", „Vermögen" synonym angewandt wird [7]). Thätiger und möglicher Intellekt sind nach seiner Auffassung deshalb zwei verschiedene Teile der Seele, weil jener aus dem *quo est* oder dem Formprinzip, dieser aber aus dem *quod est* oder der Substanz hervorfließt [8]) und sie sich wie Akt und Potenz zu einander verhalten [9]).

---

[1]) M. Baumgartner, Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne. Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A. II, 1. S. 49 ff.

[2]) Stöckl, Gesch. d. Philos. d. M.-A. II, 973 ff. 978 f. 993.

[3]) Sent. l. II. d. 24, 1. a. 2. q. 4. p. 570 a.

[4]) Die oben erwähnten Philosophen bezeichnen sie als duae potentiae. Vgl. das Scholion zu Bonaventura, Sent. tom. II. p. 271. n. II.

[5]) De an. l. III. t. 2. c. 18. p. 153 b.

[6]) S. de hom. q. 53. a. 4. part. 1. p. 255 a.

[7]) S. S. 34 f.

[8]) S. de hom. a a. O. p. 255 a; part. 2. p. 256 a; a. 6. p. 258 a; q. 54. a. 1. p. 259 b. Über die Auffassung des quod est und quo est bei Albert und den übrigen Größen der Scholastik kommen wir des näheren im dritten Hauptabschnitt unserer Abhandlung im Kapitel, das über die Frage der Einfachheit und Zusammengesetztheit der Seele handelt, zu sprechen.

[9]) A. a. O. a. 4. part. 1. p. 255 a. Vgl. Arist. De an. III, 5. p. 430 a 10 ff. Zeller, a. a. O. II, 2^3. S. 570.

Was zunächst den *intellectus agens* anlangt, so stellt dieser nach Albert im allgemeinen die der Menschenseele innewohnende geistige Lichtkraft dar, vermöge deren sich ihr das Reich des Intelligibelen erschließt und ihr zu eigen wird [1]). Er bildet des näheren betrachtet das thätige Prinzip der intellektuellen Erkenntnis [2]). Als solches hat er eine doppelte Aufgabe zu erfüllen: Er hat erstens die intelligibelen Formen zu abstrahieren, d. h. sie von allen Anhängseln der Materie (ab omnibus appendicibus materiae) zu entkleiden, sie einfach und allgemein zu machen, sodaß sie nur die allgemeine Wesenheit der betreffenden Dinge als solche darstellen. Seine zweite Thätigkeit bezieht sich auf die Aktualisierung des intellectus possibilis [3]). Um diesen Vorgang zu erklären und zu veranschaulichen, gebraucht Albert, wie alle Peripatetiker, den aristotelischen [4]) Vergleich mit dem Licht und führt diesen in neuplatonisch-mystischer Form aus. Er nennt den thätigen Intellekt diejenige Kraft, welche den intellectus possibilis erleuchtet und sich hierbei zu ihm verhält, wie das Licht zum Durchsichtigen. Denn es ist notwendig, führt er aus, daß die universelle Spezies, solange sie universell ist, sich im Licht des intellectus agens befindet. Daher muß sie, wenn sie vom möglichen Intellekte aufgenommen wird, im Lichte des thätigen aufgenommen werden, was wieder nur möglich, wenn letzterer ersteren erleuchtet [5]). Der intellectus possibilis selbst kann dementsprechend nach Albert gleichfalls in zweifacher Beziehung aufgefaßt werden: in Hinsicht auf den intellectus agens, dessen Licht ihn erfüllt, und in Hinsicht auf die abstrahierten Formen, durch welche er gleichsam bewegt und geformt wird und sich so in den intellectus speculativus verwandelt.

---

[1]) Vgl. Werner, Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie, a. a. O. S. 143.

[2]) A. a. O. a. 5. p. 257 a.

[3]) De an. l III. t. 2. c. 19. p. 154 a. S. de hom. a. a. O. a. 6. p. 258 a.

[4]) Vgl. De an. III, 5. p. 430 a 14: *καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα.*

[5]) De an. a. a. O.

Untersuchen wir nunmehr, was Albert über das Wesen des thätigen und des möglichen Intellektes im einzelnen speziell bemerkt. Der *intellectus agens* ist, wie unser Aristoteliker ausführt, getrennt, unvermischt, gänzlich leidensunfähig und eine aktuelle Substanz [1]). Was die beiden ersten Eigenschaften anlangt, so teilt er diese mit dem intellectus possibilis, wie wir noch hören werden. Und zwar ist die Bestimmung, daß sie beide „getrennt" sind, nach Alberts Ansicht darauf zu beziehen, daß sie von den Formen der Intelligibilien gesondert, d. h. daß ihnen die Ideen nicht angeboren sind. Infolge der Abwesenheit konträrer Bestandteile vermag daher die thätige Vernunft, alles zu bewegen, die mögliche, alles aufzunehmen, was sonst nicht möglich wäre. „Unvermischt" sind intellectus agens und possibilis, weil keine dieser beiden Kräfte organisch-materielle Natur besitzt [2]).

Bei der Bestimmung des Wesens der thätigen Vernunft erwähnt Albert eine Reihe von Auffassungen, welche andere in dieser Hinsicht vertraten, denen er selbst aber nicht beipflichten kann. Die einen erklärten, berichtet er uns, es gebe überhaupt keinen thätigen, sondern nur einen möglichen und spekulativen Intellekt. Andere sind wieder der Ansicht gewesen, daß man unter dem intellectus agens einen Habitus zu verstehen hat, und zwar haben die einen ihn als den Habitus und die Wesenheit der ersten Ursache betrachtet, andere dabei an den Habitus der obersten Prinzipien gedacht [3]), andere schließlich sich dabei auf

[1]) De an. a. a. O. c. 18. p. 153 a. Albert bezieht sich bei obiger Bestimmung auf Arist. De an III, 5. p. 430 a 17: *καὶ οὗτος ὁ νοῦς (τῷ) πάντα ποιεῖν, χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια.*

[2]) De an. l. III. t. 2. c. 18 p. 154 a: Cum autem separatus et immixtus dicitur intellectus agens et possibilis, similiter hoc erit eodem modo in utroque, quia neuter eorum est virtus in corpore et ideo immixtus est uterque eorum. Similiter autem uterque separatus est a formis intelligibilium. Et ideo agens universalis est ad agendum et possibilis universalis est a recipiendum, quod non posset esse aliquo modo, si specificarentur ut essent ens aliquod, quia illud ageret formam suam tantum et non ad omnia. Vgl. Brentano, Die Psychologie des Aristoteles. Mainz, 1867. S. 176 f.

[3]) Ähnlich bemerkt Themistius De an. VI. (Comment. in Arist. Gr. Vol. V. Pars III.) p. 102, 30: *Ἐκ δὲ τῶν αὐτῶν ῥήσεων* (sc. *Θεοφράστου*) *θαυμάσαι κἀκείνων ἄξιον, ὅσοι τὸν ποιητικὸν τοῦτον νοῦν ἢ τὸν πρῶτον θεὸν ὠήθησαν εἶναι κατὰ Ἀριστοτέλην, ἢ τὰς προτάσεις καὶ τὰς ἐξ αὐτῶν ἐπιστήμας αἳ ὕστερον ἡμῖν παραγίννται.*

einen Habitus bezogen, der in allen intelligibelen Spezies ist. Eine andere Gruppe faßte die thätige Vernunft als getrennte Intelligenz und zwar als die zehnte in der Reihe der Intelligenzen [1]) auf; hier denkt Albert an die arabischen Autoritäten. Diesen Anschauungen gegenüber betont Albert seinerseits, daß der intellectus agens mit der menschlichen Seele verbunden, daß er einfach und kein Habitus ist, der aus allem Erkennbaren gebildet, daß er somit nicht das Intelligibele schon in sich besitzt, sondern dieses erst abstrahiert [2]).

Was den *intellectus possibilis* angeht, so sagt Albert, wie zum Teil schon bemerkt wurde, daß er unvermischt mit dem Körper, in sich selbst und von den Intelligibilien getrennt, daß er leidenslos ist, wenngleich er die Intelligibilien aufnimmt, und nicht irgend ein bestimmtes dieses (non hoc aliquid) darstellt [3]). Was die Bestimmung, daß er leidenslos ist, betrifft, so kommt ihm dieselbe doch nicht wie dem intellectus agens schlechthin, sondern, wie wir später noch erfahren werden, nur beziehungsweise zu. So stimmen denn die beiden intellektuellen Kräfte hinsichtlich der beiden ersten Eigenschaften überein, bezüglich der dritten unterscheiden sie sich bloß relativ voneinander. Ein absoluter Unterschied aber wird dadurch bedingt, daß die eine eine aktuelle Substanz, die andere ihrer Natur nach dagegen nur eine Möglichkeit ist. Wie nämlich in jeglicher Naturanlage das agens höher als das patiens steht, die Form als Prinzip der Thätigkeit vornehmer wie die dieser zu Grunde liegende Materie ist, ebenso unterscheiden sich auch intellectus agens und possibilis. Denn das Erkennen des thätigen Intellektes besteht, erklärt Albert, in den Mystizismus der Neuplatoniker verfallend, darin, daß sein intellektuelles Licht von den Spezies „aufgesogen wird“ (imbuitur) und in ihnen dann wiederstrahlt;

---

[1]) Über die von den Neuplatonikern herübergenommene Intelligenzenlehre der Araber s. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. M.-A. II. S. 19 f. (Alfarabi). S. 29 f. (Avicenna). Brentano, a. a. O. S. 10. Anm. 26.

[2]) S. de hom. q. 53. a. 3 p. 253 a u. a. 2. p. 249 a.

[3]) De an. l. III. t. 2. c. 3. p. 133 a—b. c. 12. p. 143 b. Vgl. Arist. De an. III, 4. p. 429 a 15 ff.: *(τὸν νοῦν) ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἴδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο . . . ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι . . . οὐδὲ μεμῖχθαι εὔλογον αὐτὸν τῷ σώματι.*

sein Erkennen tritt nicht aus seinem eigenen Sein heraus; zwischen Erkennendem und Erkanntem besteht nur derselbe Unterschied, wie zwischen dem Licht an sich und dem, durch welches die Farben ihr Aktuellsein erlangt haben, und deshalb ist sein Wissen der Aktualität nach die gewußte Sache, insofern sie gewußt wird. Dagegen sind, wenn der mögliche Intellekt erkennt, bemerkt Albert kurz, sein Wissen und das von ihm Gewußte nicht identisch [1]).

In seinen weiteren Ausführungen über den möglichen Intellekt berichtet uns unser Philosoph in eingehendster Weise, welche Anschauungen die wichtigsten griechischen und arabischen Peripatetiker über das Wesen desselben vertraten; er prüft die verschiedenen Auffassungen einzeln durchgehend und sucht die Fehlschlüsse und Irrtümer, welche er in ihren Darlegungen findet, auf ein Mißverstehen der Bedeutung jener vier dem möglichen Intellekte zukommenden Eigenschaften zurückzuführen. Bei der Zurückweisung dessen, was seiner Ansicht nach an ihren Auffassungen falsch ist, ist er bestrebt, die wahre Lehre des Aristoteles und damit zugleich seine eigene Anschauung zu entwickeln [2]). Da diese Erörterungen Alberts einen der wichtigsten Abschnitte seiner Psychologie bilden und für die Aristoteles-Exegese von hohem Wert sind, können wir nicht umhin, hier etwas länger zu verweilen.

Daß der intellectus possibilis nach Aristoteles ein geistiges, hyperorganisches Vermögen bildet, das nicht mit dem Körper zugleich dem Untergange anheimfällt, sucht unser Scholastiker insbesondere gegen die materialistische Auffassung des Alexander von Aphrodisias zu erweisen. Er ist sich der hervorragenden Stellung, welcher dieser unter den Peripatetikern

---

[1]) De an. a. a. O. c. 18. p. 153 a. Albert bezieht sich hier auf Arist. De an. III, 5. p. 430 a 18, wo in Bezug auf den *νοῦς τῷ πάντα ποιεῖν* im Gegensatz zum *νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι* gesagt wird: *ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης. τὸ δ' αὐτό ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι· ἡ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἑνί, ὅλως δὲ οὐ χρόνῳ.*

[2]) Vgl. De an. l. III. t. 2 c. 3. p. 133 a (s. S. 5. Anm. 3).

einnahm, wohl bewußt [1]). Weil ihm bekannt ist, in wie hohem Maße der ἐξηγητὴς κατ' ἐξοχήν die Araber in ihrer Auslegung des Aristoteles beeinflußt hat, sieht er sich genötigt, dort, wo dieser die Bestimmungen des Meisters allzu naturalistisch auffaßt, um so schärfer gegen ihn aufzutreten. Über seine Lehre vom Intellekt ist er völlig orientiert [2]). Wie er uns selbst berichtet, betrachtete Alexander den intellectus possibilis [3]) wie die Seele überhaupt als ein rein physisches Prinzip, als das Produkt der vollendetsten Mischung der Elemente und deren Zusammensetzungen [4]) und daher als etwas Vergängliches [5]). Das Erkennen sollte dadurch erfolgen, daß der intellectus agens, der vom Wesen der individuellen Seele getrennt existiert [6]), über den ihr immanenten möglichen Intellekt ausstrahlt. Letzterer ist im Körper des Menschen, gleichwie die Glätte und Ebenheit (rasura, planities) an der Tafel [7]). Der Körper selbst stellt gleichsam die Tafel

[1]) Vgl. De an. l. III. t. 2. c. 4. p. 135 a: Alexander autem, qui inter discipulos Aristotelis aliquando summus habitus est etc. A. a. O. t. 3. c. 6. p. 161 b: Inter Peripateticos, qui persecuti sunt Aristotelem, praecipuus, ut multi dixerunt, fuit Alexander.

[2]) S. zum Folg. De an. l. III. t. 2. c. 4. p. 135 a f. Vgl. a. a. O. c. 12. p. 144 a; c. 17. p. 151 b f; t. 3. c. 6. p 161 f. De caus. l. I. t. 1. c. 1. p. 528 b; l. II. c. 9. p. 646 a; unsere Schrift S. 58 f. Über Alexanders Lehre vom Intellekt s. Günsz, Die Ahhandlung des Alex. v. Aphrod. über den Intellekt. Berlin, 1886. S. 11 f. Zeller, a. a. O. III, 1. S. 795 f. Brentano, a. a. O. S. 7. Bach, Des Albertus Magnus Verhältnis zu der Erkenntnislehre der Griechen, Lateiner, Araber und Juden. Wien, 1881. S. 45 f.

[3]) Hiermit ist der sog. hylische Intellekt, der νοῦς ὑλικὸς καὶ φυσικός (übersetzt „int. materialis“) des Alexander, gemeint, den dieser an die Stelle des aristotelischen νοῦς παθητικός setzte. Diese Benennung wurde auch in der arabischen Philosophie (z. B. von Averroës) infolge des Einflusses, den Alexander auf diese ausübte, beibehalten. Der νοῦς ὑλικός hat für die arabische Scholastik ganz dieselbe Bedeutung wie der νοῦς παθητικός für Aristoteles. Er ist das Vermögen, die Formen der Dinge in sich aufzunehmen (s. Günsz, a. a. O. S. 29. Anm. 46). Vgl. Brentano, a. a. O. S. 7. Anm. 13 Haneberg, a. a. O. S. 203. Zeller, a. a. O. III, 1. S. 712.

[4]) S. S. 58 f.

[5]) Alex. Aphrod. De an. Suppl. Arist. II, 1. p. 90, 14.

[6]) A. a. O. p. 90, 24 ff.

[7]) Alexander sucht hier zu erklären Arist. De an. III, 4. p. 429 b 30: δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδέν, πρὶν ἂν νοῇ. δεῖ δ' οὕτως ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηθὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον· ὅπερ συμβαίνει ἐπὶ τοῦ νοῦ.

vor; der Intellekt darf dagegen nur mit deren Fähigkeit (praeparatio, aptitudo), die Schrift aufzunehmen, verglichen werden. Demnach ist er vom Körper selbst nicht getrennt, wohl aber von dem Intelligibelen, so wie die Privation, welche die Fähigkeit, etwas aufzunehmen, bezeichnet, von dem Aufzunehmenden, wie die Glätte und Ebenheit der Tafel von der Schrift getrennt ist [1]). In diesem Sinne hat man nach Alexander die Bestimmung des Aristoteles, daß der intellectus possibilis „getrennt" ist, zu verstehen. Und zwar stützte sich bei dieser Auffassung der griechische Peripatetiker, wie Albert weiter bemerkt, auf zweierlei. Aristoteles lehrte nämlich, daß die Seele ihrer Substanz nach universell die Entelechie des physisch-organischen Körpers ist [2]); hieraus schloß der Aphrodisier, daß alle Seelenteile univok Entelechien des Körpers seien und so auch der Intellekt eine solche als forma corporalis wäre. Als zweiten Grund führte Alexander an, daß die Potenz einer körperlichen und physischen Materie nur durch eine in dieser selbst potentiell enthaltene Form vollendet und daß diese Form dadurch, daß der stoffliche Substrat bewegt und verändert wird, hervortritt. Da aber nach Aristoteles die vernünftige Seele, welche die Trägerin des intellektuellen Erkenntnisvermögens ist, die Form des menschlichen Leibes und damit die einer körperlichen Materie bildet, so muß sie selbst im Samen enthalten und aus ihm durch Bewegung und Veränderung eduziert werden. Also muß der Intellekt, der die Vollendung des Menschen darstellt, selbst eine forma corporalis sein [3]).

---

[1]) Vgl. Alex. De an. p. 84, 24: *ἐπιτηδειότης* („aptitudo") *τις ἄρα μόνον ἐστιν ὁ ὑλικὸς νοῦς πρὸς τὴν τῶν εἰδῶν ὑποδοχὴν ἐοικὼς πινακίδι ἀγράφῳ, μᾶλλον δὲ τῷ τῆς πινακίδος ἀγράφῳ, ἀλλ' οὐ τῇ πινακίδι αὐτῇ. αὐτὸ γὰρ τὸ γραμματεῖον ἤδη τι τῶν ὄντων ἐστίν. διὸ ἡ μὲν ψυχὴ καὶ τὸ ταύτην ἔχον εἶη μᾶλλον ἂ κατὰ τὸ γραμματεῖον, τὸ δὲ ἄγραφον ἐν αὐτῇ ὁ νοῦς ὁ ὑλικὸς λεγόμενος, ἡ ἐπιτηδειότης ἡ πρὸς τὸ ἐγγραφῆναι. ὡς οὖν ἐπὶ τοῦ γραμματείου τὸ μὲν γραμματεῖον πάσχοι ἂν ἀντιγραφόμενον, ἐν ᾧ ἡ πρὸς τὸ γραφῆναι ἐπιτηδειότης, ἡ μέντοι ἐπιτηδειότης αὐτὴ οὐδὲν πάσχει εἰς ἐνέργειαν ἀγομένη (οὐδὲ γάρ ἐστί τι ὑποκείμενον), οὕτως οὐδ' ἂν ὁ νοῦς πάσχοι τι, μηδέν γε ὢν τῶν ἐνεργείᾳ.*

[2]) D. h. wie das Logisch-Allgemeine, von dem jeder Teil, d. h. jede Art, die Gattungsbestimmung in sich trägt, nicht wie ein physisches Ganzes, dessen Teilen diese Bestimmung zukommt.

[3]) De an. l. III. t. 2. c. 4. p. 135 b.

Was Albert vor allem an der Lehre des Aphrodisiers bekämpft, ist weniger seine Auffassung des intellectus agens als einer transzendenten Substanz, als der Universalvernunft — auf diesen Punkt geht er vor allem in seiner Polemik gegenüber dem averroistischen Monopsychismus ein —, sondern, wie bereits kurz erwähnt wurde, dessen materialistische Anschauung über den intellectus possibilis. Er macht gegen ihn geltend, daß alle Peripatetiker von alters her der Ansicht gewesen seien, der Intellekt komme von außen und werde nicht aus den Elementen gebildet. Ferner betont er, daß der Intellekt nicht potentiell in letzterem existieren könne; denn wie sollte eine Kraft, welche immaterielle Objekte unterscheidet, aus den Elementen hervorgehen! Würde übrigens der Intellekt durch einen physischen Prozeß entstehen, so ergäbe sich, wirft Albert ein, daß die Materie an sich allein schon durch die Verschiedenheit ihrer Zusammensetzung die Formen bewirkt, ohne daß andere Ursachen notwendig sind, wie die lehrten, welche den Zufall und das Schicksal als bewegende Ursachen anerkannten, durch sich selbst thätige Ursachen dagegen leugneten [1]). Dies aber giebt auch Alexander nicht zu, da er sonst das Vorhandensein von thätigen Ursachen behauptet. Des weiteren muß alles, was durch eine körperliche Form aufgenommen wird, selbst partikulär sein, wie dies bei allem durch die Vermögen der sinnlichen Seele Erfaßten der Fall ist. Hält man den intellectus possibilis, wie Alexander es thut, für eine forma corporalis, so wäre demnach eine universelle Erkenntnis überhaupt möglich [2]). Ferner ist es auch nicht die Ansicht des Aristoteles, daß der intellectus possibilis den aufzunehmenden Formen gegenüber nur die Anlage bildet, sondern vielmehr, daß er der Träger dieser Anlage ist. Der Grund dafür, daß Alexander den möglichen Intellekt nicht mit der Tafel selbst, sondern nur mit deren Glätte und Ebenheit vergleicht, ist, wie unser Scholastiker hier weiter ausführt, darin zu suchen, daß er ihn als eine Form des Körpers ansieht. Darauf ist zu erwidern, daß der Intellekt ein einziges vollendetes und unkörperliches Seiendes darstellt, daß er deshalb gleichsam die Tafel, seine Potenzialität die Glätte

[1]) Albert denkt an Anaxagoras und seine Vorgänger.

[2]) De an. l. III. t. 2. c. 4. p. 135 b.

und die Fähigkeit, die Schrift aufzunehmen, bildet. Da er nicht organischer Natur ist, so steht seine Rezeptivität auch auf höherer Stufe als die der Sinne. Damit diese ihre Objekte aufnehmen können, müssen sie bestimmte materielle Dispositionen aufweisen. Beim möglichen Intellekt aber ist dies nicht der Fall; lediglich auf Grund seiner reinen Rezeptivität wird von ihm das Intelligibele aufgenommen [1]). Zu seiner irrigen Auffassung der Natur des möglichen Intellektes ist, wie Albert hinzufügt, Alexander dadurch gelangt, daß er von falschen Voraussetzungen ausging. Denn, wenn er sich darauf stützt, daß Aristoteles die Seele als die Vollendung des organischen Körpers definiert und dabei die vegetative, sinnliche und vernünftige Seele in ein und derselben Weise als Vollendung auffaßt, so irrt er sich, da dieser den Intellekt keinesfalls als Akt des Körpers ansieht. Ebensowenig ist es des Aristoteles Meinung gewesen, daß die vernünftige Seele aus dem Samen, also aus etwas Materiellem hervorgeht [2]). Was seine eigene Auffassung anlangt, die er über das Wesen des möglichen Intellektes Alexander gegenüber vertritt, so beruft sich unser Scholastiker auf Averroës [3]) und erklärt sich mit diesem [4]) in Übereinstimmung mit Theophrast [5]), Themistius [6]) und Nicolaus Peripateticus [7]). Seine Ansicht über die Lehre seines Gegners faßt er in dem Urteil zusammen: „Mag Alexander auch in vielem das Richtige gesagt haben, so hat er hinsichtlich dieser Materie falscher als alle anderen geurteilt; denn es folgt aus seinen Worten, daß die Seele mit dem Leibe untergeht und

[1]) De an. a. a. O. c. 17. p. 151 b f. Vgl. a. a. O. p. 135 b f.

[2]) De an. a. a. O. t. 2. c. 4. p. 136 a.

[3]) Vgl. dessen Bekämpfung der Ansicht Alexanders De an. T. C. III, 2. n. 14. Vgl. 1. n. 5.

[4]) A. a. O. n. 14: Et cum subjectum istius praeparationis neque est forma imaginationis, neque mixtum ex elementis, ut Alexander intendit, neque possumus dicere, quod alia praeparatio denudetur a subjecto, recte videmus, quod Theophrastus et Themistius et Nicolaus et alii antiquorum Peripateticorum magis retinent demonstrationem Aristotelis et magis conservant verba eius.

[5]) Vgl. Bach, a. a. O. S. 34 f.

[6]) Vgl. De an. V. p. 97, 19 ff.

[7]) De an. a. a. O. t. 2. c. 17. p. 152 a.

mit dem veränderten Körper verändert wird, und vieles andere, was absurd und eines berühmten Philosophen weniger würdig ist. Und deshalb ist seine Lehre zu verwerfen und außerhalb des Menschengeschlechtes zu verweisen als der schlimmste Irrtum, aus welchem die Zerstörung des ganzen Adels und der Beständigkeit der intellektuellen Seele folgt“ [1]).

Der Lehre des „Exegeten“ wird die Auffassung des Theophrast und Themistius gegenübergestellt. Hatte jener die Substanz der Erkenntnisprinzipien verdoppelt, so hielten diese daran fest, daß intellectus agens und possibilis nur verschiedene Bethätigungsformen ein und derselben Substanz bilden, daß das Subjekt der intellektuellen Erkenntnis nur ein einziges ist, daß man dieses ausschließlich in der menschlichen Seele selbst zu suchen hat. Hatte der Aphrodisier den intellectus possibilis zu einem sinnlichen, organischen Vermögen gemacht, so lehrten Theophrast und Themistius hingegen, daß er geistiger, immaterieller Natur ist. Statuierte jener nur eine rein äußere accidentelle Verbindung zwischen der transzendenten universellen thätigen Vernunft und der der individuellen menschlichen Seele immanenten möglichen Vernunft, auf Grund deren das Erkennen der letzteren erfolgen sollte, so lief ihre Intellektlehre nach Albert eher auf einen zuweit gehenden Monismus statt auf einen extremen Dualismus der erkennenden Fähigkeiten hinaus. Sie negierten nämlich, wie wir sogleich hören werden, seiner Ansicht nach entweder den möglichen Intellekt als solchen oder sie nahmen den intellectus possibilis als vorhanden an, leugneten aber, daß er rezeptiv thätig ist, und ließen ihn insofern wieder als überflüssig erscheinen. Nach dieser Seite hin wendet sich denn auch der Tadel unseres Aristotelikers. Theophrast und Themistius gelten ihm als die ausgesprochenen Antipoden Alexanders, zumal er sich in dem Irrtum befindet, daß ersterer, der unmittelbare Schüler des Stagiriten und sein Nachfolger im Lehramt, später als der Aphrodisier gelebt hat [2]). Theophrast

[1]) A. a. O. c. 4. p. 136 a.

[2]) Vgl. De an. l. III. t. 1. c. 5. p. 136 a: Theophrastus autem et Themistius, viri in secta Peripateticorum clarissimi, aliam secuti sunt viam (sc. ac Alexander). A. a. O. t. 3. c. 7. p. 162 b: (Sc. Theophr. et Themist.)

und Themistius werden von ihm als Vertreter ein und derselben Lehrmeinung angeführt, wie denn das Mittelalter allgemein in Themistius den Verfechter des theophrastischen Standpunktes erblickte.

Theophrast und Themistius, „die berühmtesten Männer in der Schule der Peripatetiker", schlugen, wie Albert im einzelnen näher ausführt, einen anderen Weg ein. Sie lehrten nämlich, daß nur der thätige [1]), nicht aber auch der mögliche Intellekt als möglicher einen Teil der Seele bildend im Menschen vorhanden ist [2]). Den Beweis, den sie für diese Anschauung anführten, giebt

---

reprehendendo Alexandrum dicunt, quod ipse dixit incompossibilia. A. a. O. p. 163 a: Isti fuerunt primi qui contempserunt dictum Alexandri et dixerunt etc. Vgl. Bach, a. a. O. S. 25. 29. 44. Anm. 1.

[1]) Was Theophrast anlangt, so ist uns berichtet, daß er nicht wesentlich von seinem Lehrer abgewichen ist; in dieser Ansicht stimmen Proclus (In Plat. Tim. 177 a), Priscian (Metaphrasis ed. Wimmer. Opp. Theophr. III. p. 276 f. p. 263), Porphyr (De abstin. III. 25. p. 278 ed. Rhoer) und Themistius überein (Bach, a. a. O. S. 61). Daß er sowohl den thätigen, wie den möglichen Intellekt für immateriell gehalten und als den Träger dieser Vermögen die menschliche Seele angesehn, ergiebt zur Genüge das Fragment aus dem fünften Buche seiner Physik, welches uns Themistius in De an. VI. (Comm. in Arist. Gr. Vol. V. Pars 3. p. 107, 31 ff.) aufbewahrt hat. Vgl. Brandis, Gesch. der griech.-röm. Philos. III, 1. S. 288. Torstrik, De an. III, 5. p. 184. Brentano, a. a. O. S. 6. 216 ff. Zeller, a. a. O. II, 2^3. S. 846 ff. Auch Themistius hielt Alexander gegenüber daran fest, daß der *νοῦς κοινικός* individuell verschieden ist. Er bemerkt (De an. VI. Heinze p. 103, 20): *Ἀλλὰ ταῦτα μὲν οὐχ οὕτω χαλεπὸν ἀπολύσασθαι, ἐκεῖνο δὲ ἄξιον καὶ πάνυ πολλῆς ἐξετάσεως, ἆρα εἷς ὁ ποιητικὸς οὗτος νοῦς ἢ πολλοί; ἐκ μὲν γὰρ τοῦ φωτὸς ᾧ παραβέβληται, εἷς ἂν εἴη· ἓν γάρ που καὶ τὸ φῶς, μᾶλλον δὲ καὶ ὁ τοῦ φωτὸς χορηγός, ὑφ οὗ πᾶσαι αἱ τῶν ζῶων ὄψεις προάγονται ἐκ δυνάμεως εἰς ἐνέργειαν.* Ferner (a. a. O. 32): *ἢ ὁ μὲν πρώτως ἐλλάμπων εἷς, οἱ δὲ ἐλλαμπόμενοι καὶ ἐλλάμποντες πλείους ὥσπερ τὸ φῶς. ὁ μὲν γὰρ ἥλιος εἷς, τὸ δὲ φῶς εἴποις ἂν τρόπον τινὰ μέριζεσθαι εἰς τὰς ὄψεις. Διὰ τοῦτο γὰρ οὐ τὸν ἥλιον παραβέβληκεν ἀλλὰ τὸ φῶς . . .* S. Bach, a. a. O. S. 66 f.

[2]) Themistius nimmt, wie dies Albert im Folg. auch wieder zugiebt, sehr wohl einen *νοῦς δυνάμει* in der Seele an. Eine Polemik gegen das Vorhandensein eines solchen ist in seinen Ausführungen über den *νοῦς* in De an. V. p. 97, 7 ff. nicht gefunden worden. Vgl. a. a. O. p. 97, 26: *ὅλως γὰρ ὁ δυνάμει νοῦς, ὡς φησιν Ἀριστοτέλης, οὐδέν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων . . . γίνεται δὲ ἐκ τοῦ δυνάμει νοῦς ἐνεργείᾳ, ἡνίκα ἂν αὐτῷ γένεται καὶ νοήματα . . . οὐ πάσχει τοίνυν ὑπὸ τῶν νοητῶν, ἀλλ' αὐτὸς ἐκείνα γίνεται. καὶ ἔοικεν ἐν μόνῃ γίνεσθαι τῇ ψυχῇ τῇ ἀνθρωπίνῃ ὁ δυνάμει νοῦς.* Vgl. De an. VI. p. 98, 15 ff. 105, 23 f. 109, 4. Was die Frage anlangt, ob nach Themistius der Intellekt auch Träger der Intelligibilien ist, so sei bemerkt, daß er dort, wo er

er in ziemlich umständlicher Weise wieder. Wo die erste Aktualität d. h. die Seinsvollendung ewig und unveränderlich ist, argumentierten sie, da muß es auch die zweite d. h. die Thätigkeit sein. Die Seinsvollendung (perfectio) des Menschen ist der Intellekt und dessen Thätigkeit das Erkennen. Wenn der Intellekt unvermischt, getrennt, leidensunfähig und ewig ist, so wird auch das Erkennen ewig sein. Da der intellectus agens ewig d. h. unveränderlich ist, so muß es auch dasjenige sein, worauf er sich in seiner Thätigkeit richtet; daher muß das, was intellectus possibilis genannt wird, und das Bewirkte — gemeint ist der intellectus speculativus — ebenfalls ewig und unveränderlich sein, zumal auch die Physik lehrt, daß das von einem ewigen Beweger Bewegte selbst ewig ist [1]). Was

speziell das Zustandekommen der intellektuellen Erkenntnis erklärt, nur sagt, daß dieser das Erkannte wird, nicht aber, daß er es aufnimmt. Das Erkennen läßt er dadurch eintreten, daß der thätige Intellekt die Formen zum möglichen hinbewegt. Vgl. die angegeb. Stelle (V, p. 97, 26 ff.), ferner VI, p. 98, 35: *καὶ ὥσπερ τὸ φῶς τῇ δυνάμει ὄψει καὶ τοῖς δυνάμει χρώμασιν ἐπιγινόμενον τὴν μὲν ἐνεργείᾳ ὄψιν ἐποίησεν, τὰ δὲ ἐνεργείᾳ χρώματα, οὕτω καὶ ὁ νοῦς οὗτος ὁ ἐνεργείᾳ προαγαγὼν τὸν δυνάμει νοῦν οὐ μόνον αὐτὸν ἐνεργείᾳ νοῦν ἐποίησεν, ἀλλὰ καὶ τὰ δυνάμει νοητὰ ἐνεργείᾳ νοητὰ αὐτῷ κατεσκεύασεν.* Auch betont er (V, p. 95, 8), die Seele sei nicht *οὕτω τόπος ὡς περιέχειν, ἀλλ' ὡς γίνεσθαί πως ἃ νοεῖ.* Gleichwohl sagt er bei anderen Gelegenheiten, daß der Intellekt die Formen aufnimmt. Vgl. (VI. 105, 22,: *ἀλλὰ μὴν περί γε τοῦ δυνάμει νοῦ διαρρήδην φησὶν ἀπαθῆ δεῖν αὐτὸν εἶναι καὶ χωριστὸν καὶ δεκτικὸν τοῦ εἴδους.* Dosgl. V. p. 94, 15.

[1]) Vgl. Themist, a. a. O. VI. p. 98, 19: *ἀνάγκη ἄρα καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς, καὶ εἶναι τὸν μέν τινα δυνάμει νοῦν, τὸν δέ τινα ἐνεργείᾳ νοῦν τέλειέν τε καὶ μήκετι δυνάμει καὶ τῷ πεφυκέναι, ἀλλὰ νοῦν ὄντα ἐνεργείᾳ, ὃς ἐκείνῳ συμπλακεὶς τῷ δυνάμει καὶ προαγαγὼν αὐτὸν εἰς ἐνέργειαν τὸν καθ' ἕξιν νοῦν ἀπεργάζεται, ἐν ᾧ τὰ καθόλου νοήματα καὶ αἱ ἐπιστῆμαι.* Albert giebt den Ausdruck *νοῦς καθ' ἕξιν* in seinen über Themistius handelnden Ausführungen sachlich richtig, indessen nicht wortgetreu mit „intellectus speculativus“ wieder, den er hier einmal mit dem intellectus adeptus identifiziert, unmittelbar darauf allerdings sofort wieder unterscheidet. Er bemerkt De an. l. III. t. 2. c 5. p. 136 b: Cum autem dicitur, quod potentia est omnia intelligibilia et actu nullum, dicunt (sc. Theophr. et Themist.), quod hoc sic est: quia lumen eius aliquando est super intelligibilia et tunc ipsa denudatio est actu intelligere, quod vocatur speculativus intellectus, qui dicitur adeptus. Illi enim ponunt quadruplicem intellectum in anima, agentem scilicet, qui denudat formas, et possibilem, qui recipit lumen agentis, et tertium compositum ex utroque sicut diaphanum lucidum, quem vocant speculativum, et quartum, qui fit splendore luminis habiti super intelligibilia, quem vocant adeptum.

den intellectus speculativus betrifft, so wendet Albert sofort ein, daß letzterer, als Produkt der Aktualisierung des möglichen aufgefaßt, nicht ewig und notwendig sein kann. Denn, insofern er eben erst etwas vom thätigen Intellekt Bewirktes und Geschaffenes darstellt, ist er nicht immer ewig und notwendig. In ähnlicher Weise schienen sie, wie Albert weiter referiert, zu lehren, daß das Erkennen in nichts anderem als in dem Entblößen der Formen d. h. in dem Dematerialisieren und Abstrahieren der species sensibilis besteht (intelligere nihil aliud quam denudare formas)[1]. Unser Scholastiker will hiermit sagen, daß ihrer Meinung zufolge das Erkennen nicht sowohl durch das Abstrahieren und Aufnehmen der Formen, sondern nur durch ersteren Akt, die Loslösung der sinnlichen Species von den raumzeitlichen Appendizien bedingt ist oder kurz, daß es nur Aktualität ohne Rezeptivität darstellt[2]. Dieser seiner Auffassung über die Tendenz ihrer Lehre vom Prozeß der intellektuellen Erkenntnis giebt er noch weiter dadurch Ausdruck, daß er berichtet, Theophrast und Themistius hätten an anderer Stelle wohl zugegeben, daß der intellectus materialis (d. h. der intellectus possibilis) ein Teil der Seele ist, indessen behauptet, er werde nicht von dem Intelligibelen, sondern von dem intellectus agens vollendet. Den Grundgedanken obiger Beweisführung kurz wiedergebend, bemerkt er hier weiter, daß sie den thätigen und möglichen Intellekt als ewig und unveränderlich ansahen und darum das Kompositum aus beiden, den spekulativen Intellekt, gleichfalls als ewig und unveränderlich bestimmten[3]. Und deshalb hätten sie einen möglichen Intellekt, der

[1]) De an. l. III. t. 2. c. 5. p. 136 a—b. t. 3. c. 7. p. 162 b. Averroës bemerkt (De an. T. C. III, 1. n. 5): Et confirmaverunt hoc per hoc, quod propalavit Aristoteles, quod, quando intellectus agens existit in anima nobiscum, videmur denudare universaliter formas a materiis primo, deinde intelligere eas, et denudare eas nihil aliud est nisi facere eas intellectas in actu, postquam erant in potentia, quemadmodum comprehendere eas nihil aliud est quam recipere. Der letzte Zusatz steht allerdings nicht ganz mit dem überein, was Albert berichtet.

[2]) De an. a. a. O. p. 136 b. Vgl. t. 3. c. 7. p. 162 b.

[3]) Ähnlich, wie Albert, berichtet (a. a. O.) Averroës: Et hoc idem induxit Theophrastum et Themistium et plures expositores ad opinandum, quod

als möglicher vor der Aktualisierung (ante actum) vorhanden, geleugnet, wenn auch zugegeben, daß er in der Seele als der Träger des Lichtes des thätigen Intellektes existiert. Der intellectus possibilis nehme das Licht des thätigen auf, und das somit vom möglichen aufgenommene und in seinem Besitz befindliche Licht sei der intellectus speculativus bzw. der intellectus adeptus [1]), gleichsam das erleuchtete Durchsichtige [2]).

Hinsichtlich der Lehre beider sagt Albert, daß sie viel vernünftiger sei, als die des Alexander und anderer Peripatetiker. Aber auch sie steht nach ihm nicht im Einklang mit der Auffassung des Aristoteles. Nach diesér soll sich der Intellekt zum Intelligibelen, wie der Sinn zum Sinnfälligen verhalten [3]); er müsse demnach ebenso wie der Sinn die Formen in der ihm eigenen Weise auch aufnehmen [4]). Ferner könne man einwenden, daß der intellectus agens, falls ihm nur eine dematerialisierende Thätigkeit zukäme, des intellectus possibilis hierzu gar nicht bedürfte, und dieser somit völlig überflüssig wäre. Diesem Einwand gegenüber machen sie allerdings geltend, fügt Albert hinzu, daß ja nicht der intellectus agens als die gesondert existierende Substanz, sondern nur das von ihm ausgehende Licht, welches im weiteren Sinne von ihnen als intellectus agens bezeichnet wird, in der Seele vorhanden ist. Auch wollen sie den Intellekt in einen thätigen, möglichen und spekulativen nur in dem Sinne unterschieden wissen, wie das Vorhandensein von Form,

---

intellectus materialis est substantia neque generabilis neque corruptibilis . . . Et cum post hoc viderunt, opinati sunt, quod iste tertius intellectus, quem ponit intellectus agens in intellectum recipientem materialem, et est intellectus speculativus, necesse est, ut sit aeternus, cum enim recipiens fuerit aeternum, et agens fuerit aeternum, necesse est, ut factum sit aeternum necessario.

[1]) Vgl. S. 197. Anm. 1.

[2]) De an. l. III. t. 2. c. 5. p. 136 a—b.

[3]) Vgl. Arist. a. a. O. p. 429 a 13 f.

[4]) Themistius kommt zwar auch auf die von Aristoteles vorausgesetzte Analogie des Empfindens und Erkennens zu sprechen. Er findet das tertium comparationis im Leiden *(πάσχειν)*; die Leidensfähigkeit des *νοῦς* beschränkt sich ihm auf seine Potenzialität. Vgl. a. a. O. V. p. 94, 5: *εἰ δὴ τὸ νοεῖν ἀνάλογόν ἐστι τῷ αἰσθάνεσθαι, πάσχοι ἄν τι καὶ ὁ νοῦς ὑπὸ τῶν νοητῶν, ὥσπερ ὑπὸ τῶν αἰσθητῶν ἡ αἴσθησις, τὸ πάσχοι δ' ἂν καὶ ἐνταῦθα ἀκουστέων παραπλησίως· κυριώτερον γὰρ εἰπεῖν, ὅτι μᾶλλον τελειοῖτο ἂν εἰς ἐνέργειαν ἐκ δυνάμεως προαγόμενος.* Vgl. Bach, a. a. O. 39 ff. 63 ff.

Materie und Kompositum im Begriffe der Substanz angenommen würde; denn diese Unterscheidung besage nicht, daß der Form ein vom Kompositum oder der Materie getrenntes Sein zukommt, sondern es werde dadurch nur die Verschiedenheit der Natur der Komponenten und deren Einfachheit gegenüber dem Kompositum gekennzeichnet [1]).

Von Theophrast berichtet unser Philosoph speziell noch, daß er den Begriff der Rezeptivität mit dem der absoluter Passivität identifizierte und daher an der Schwierigkeit strauchelte, die darin liegt, daß der getrennte Intellekt als möglicher in der Seele sein und nicht ein bestimmtes Etwas (non hoc aliquid distinctum) bilden soll. Denn er habe ihn dann nicht mehr von der materia prima zu unterscheiden vermocht. Da ja beide der Potentialität nach alles, der Aktualität nach nichts sind, sagte er sich, müßte dann auch letztere die an sie herantretenden Formen unterscheiden. was absurd ist [2]). Gegen die Annahme einer möglichen Vernunft sprach seiner Ansicht nach auch der Umstand, daß diese die Intelligibilien nicht ohne Veränderung und in der Zeit wird; daraus ergäbe sich, daß sie veränderlich und gemischt d. h. ein sinnlich materielles Vermögen ist. Auf die Lösung dieser Bedenken geht Albert hier noch nicht ein; er bemerkt nur, daß Theophrast sich somit das Vorhandensein der möglichen Vernunft in der Seele nicht erklären konnte, wenn dabei vorausgesetzt wird, daß sie leidensunfähig, unveränderlich und unbeweglich ist.

Sein Endurteil gegenüber seiner und des Themistius Lehre faßt er dahin zusammen, daß er sagt: „Wollten wir von der Lehre des Aristoteles abweichen, so wäre dieser Weg nicht zu verwerfen. Weil aber Aristoteles ausdrücklich erklärt, daß der Intellekt zum Intelligibelen sich wie der Sinn zum Sinnfälligen verhält, so scheint ihre Ansicht mit der Lehre des Aristoteles nicht übereinzustimmen."

Noch weit weniger aber vermag Albert sich mit den Auffassungen der arabischen Philosophen einverstanden zu erklären.

[1]) De an. l. III. t. 2. c. 5. p. 136 b f.

[2]) A. a. O. p. 137 a. Vgl. De int. et int. t. 3. c. 4. p. 256 a. L. de caus. l. I. t. 1. c. 1. p. 529 a.

Vor allem forderte hier unseren christlichen Scholastiker die Doktrin des Monopsychismus zu lebhaftestem Kampfe heraus. Sie besagt, daß der Intellekt für alle Menschen, für die vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen, nur als ein einziger, nämlich als eine transzendente kosmische Universalpotenz existiert, daß hingegen in der menschlichen Seele selbst keine geistig-immaterielle Kraft als zu ihrem Wesen gehörig vorhanden ist. Er bezeichnete diese Ansicht, welche durch ihren pantheistischen Charakter sowohl, wie auch dadurch mit der Lehre der Kirche im Widerspruch stand, daß sie die individuelle Unsterblichkeit leugnete, als error omnino absurdus et pessimus [1]), als omnino deliramento simile [2]).

In der Entwicklung der Theorie des Monopsychismus unterscheidet Albert zwei Stufen, insofern ihre Vertreter über das Wesen des möglichen Intellektes verschiedener Meinung waren. Repräsentanten der zeitlich früheren Stufe sind ihm Abubaker und Avempace; sie ließen den intellectus possibilis in der menschlichen Seele selbst vorhanden sein, identifizierten ihn aber mit der phantasia. Die Averroisten hingegen lehrten, daß nicht nur die thätige, sondern auch die mögliche Vernunft vom Wesen der Seele getrennt und für alle Menschen nur eine ist.

Da, wo Albert speziell nur über die Anschauung des Abubaker und Avempace handelt, wendet er sich nicht gegen die Lehre von der Einheit des Intellektes als solche, sondern er verbreitet sich hier nur über die Gründe, die jene veranlaßten, sich gegen die Einheit des intellectus possibilis auszusprechen und ihn mit der phantasia zu identifizieren. Wäre die mögliche Vernunft nur eine einzige, erklärten sie, so müßten alle Menschen dasselbe Wissen besitzen, da das, was dem Wesen und der Zahl nach bei allen nur eins ist, auch nur eine dem Wesen und der Zahl nach einzige Vollendung besitzt; dies aber ist unsinnig. Für die Intelligibilien bedarf es nach ihnen keines intellectus possibilis, der als intellektuelles Vermögen, als ihr spezieller Träger gedacht ist. Zu ihrer Dematerialisierung genügt allein schon der intellectus agens; in dessen Lichte werden die in den Phantas-

[1]) De nat. et orig. an. t. 2. c. 4. p. 202 a.
[2]) De an. l. III. t. 1. c. 7. p. 139 b.

men potentiell vorhandenen Begriffe aktuell. Die Existenz eines besonderen Subjektes für die intelligibelen Erkenntnisformen aber widerspricht deren universellem Charakter; da jede Form durch ihr Subjekt individualisiert wird, so würden auch sie, falls sie einen Träger hätten, ihre Universalität nicht behalten können. Für Avempace und Abubaker ergab sich daher, daß dem phantasma in der phantasia diejenige Aufgabe zufällt, welche andere dem intellectus possibilis, der der Potenz nach spekulativer Intellekt ist, zuweisen [1]).

Unser Philosoph spricht seine Verwunderung aus, daß so scharfsinnige Männer [2]), wie die beiden arabischen Lehrer, den Aristoteles hier nicht richtig erfaßt haben; denn dieser wolle, daß das Phantasma den Intellekt und nicht, wie sie annehmen, die phantasia bewegt. Zu diesem Mißverständnis seien sie auch dadurch gekommen, daß sie von dem Gedanken ausgingen, es müsse zwischen dem Bewegenden und Bewegten hinsichtlich des Substrates notwendigerweise dasselbe Verhältnis, wie zwischen agens und patiens, bestehen. Sei das Phantasma, das Bewegende, partikulär, so werde es das Bewegte ebenfalls sein. Des weiteren dachten sie an den Satz, daß das Bewegende seine Form dem von ihm Bewegten giebt, wenn das Bewegende univok ist. In der Seele aber bewegt sich nichts, was nicht seiner Form nach univok ist. Auch hieraus ergiebt sich nach ihnen, daß das vom Phantasma Bewegte seiner Form nach partikulär und sinnlicher Natur sein muß. Hierauf erwidert ihnen unser Peripatetiker,

[1]) De an. l. III. t. 1. c. 6. p. 136 a—b. Vgl. Averroës, De an. III, 1. T. C. n. 5: Abubaker autem et Avempace videtur intendere in manifesto sui sermonis, quod intellectus materialis est virtus imaginativa, secundum quod est praeparata ad hoc, quod intentiones, quae sunt in ea, sint intellectae in actu, et quod non est alia virtus substantia intellectus praeter istam virtutem. Abubaker autem videtur intendere istud, fugiendo impossibilia Alexandri scilicet quod subiectum recipiens formas intellectas est corpus factum ab elementis aut virtus in corpore; quoniam, si ita fuerit, continget aut ut esse formarum in anima sit esse earum extra animam, et sic anima erit non comprehensiva, aut ut intellectus habeat instrumentum corporale, si subiectum ad intellecta sit virtus in corpore, sicut est de sensibus. Über Abubaker und Avempace vgl. Bach, a. a. O. S. 122 ff.

[2]) De an. a. a. O. p. 137 b: Sed omnino videtur mirabile de viris istis, qui multa subtiliter intellexerunt, quod non viderunt Aristotelis esse scientiam, quod phantasma movet intellectum.

daß das von dem Phantasiebilde Bewegte gleichwohl der mögliche Intellekt ist. Denn die Bedenken, die sie geltend gemacht, seien nicht stichhaltig, weil das Phantasma, mag es auch selbst partikulär sein, die mögliche Vernunft doch eben nicht in der Aktualität eines Partikulären und Sinnfälligen, sondern nur insofern bewegt, als es vom intellectus agens abstrahiert und dematerialisiert wird [1]). Albert knüpft an seine Ausführung die Bemerkung, daß sie demnach mit Theophrast und Themistius insofern übereinstimmten, als sie den Prozeß des intellektuellen Erkennens gleichfalls nur in der Dematerialisierung, nicht aber auch in der Aufnahme der Formen bestehen und keinen Teil der vernünftigen Seele Subjekt der Intelligibilien sein ließen. Indessen hätten doch die beiden griechischen Peripatetiker einen möglichen Intellekt als Bestandteil der vernünftigen Seele angenommen, wenngleich sich derselbe nach ihrer Ansicht auch nie im Zustand der Potenz befindet, da er stets das Licht des thätigen Intellektes oder diesen selbst, insofern er Licht ist, besitzt, wie das erleuchtete Durchsichtige die Aktualität des Lichtes in sich hat [2]).

Anderer Ansicht über das Wesen des möglichen Intellektes als seine beiden Vorgänger war Averroës. Er lehrte, wie wir bereits wissen, daß nicht nur der intellectus agens, sondern auch der intellectus possibilis bzw. der intellectus materialis einer und für alle Menschen ein einziger ist, daß auch er eine vom Wesen der Seele getrennte rein geistige Substanz darstellt. Daß wir, obwohl durch ein und denselben möglichen Intellekt erkennend, doch nicht alle dasselbe Wissen haben, erklärt sich nach ihm dadurch, daß die Phantasmen, aus denen die intelligibelen Formen abstrahiert werden, bei den einzelnen verschieden sind [3]). Mit dieser Auffassung des Intellektes hat sich Albert in eingehendster Weise in dem *Libellus de unitate intellectus contra Averroëm* [4])

[1]) De an. a. a. O. p. 137 b f. Vgl. t. 3. c. 8. p. 163 b. De causis l. II. c. 10. p. 646 b. De int. et int. l. I. t. 1. c. 7. p 245 a.

[2]) De an. a. a. O. p. 137 b.

[3]) Über die Auffassung des Intellektes durch Averroës vgl. Renan, a. a. O. p. 103 f. Stöckl, a. a O. II, 110 ff. Brentano, a. a. O. S. 14 ff. Bach, a. a. O. S. 131 ff. T. J. de Boer, Geschichte der Philosophie im Islam. Stuttgart, 1901. S. 172 f.

[4]) Obige durch den Herausgeber abgekürzte Überschrift lautet vollständig: *Libellus contra eos, qui dicunt, quod post separationem ex omnibus*

auseinandergesetzt. Mit der ganzen Schärfe seines Geistes tritt er hier dem die Unsterblichkeit der Seele leugnenden Monopsychismus entgegen. Von metaphysischen, erkenntnistheoretischen und psychologischen Gesichtspunkten ausgehend sucht er dessen Unhaltbarkeit nachzuweisen. Unter den Bekämpfern des Averroismus dürfte Albert mit Wilhelm von Auvergne[1]) und Thomas[2]) an erster Stelle zu nennen sein. Denn sie sind es gewesen, welche den späteren Gegnern des „Kommentators" die Waffen geliefert haben. Was Albert anlangt, so führt er in der erwähnten Schrift zunächst dreißig Argumente an, durch welche die Averroisten, wie er sagt, ihre Ansicht stützen können[3]). Er selbst antwortet mit ebensoviel Gegenargumenten[4]) und sucht außerdem die Lehre der Gegner durch sechsunddreißig weitere Beweise[5]) zu widerlegen. Auf beiden Seiten geht man hierbei größtenteils von Sätzen aus, die entweder allgemeiner Natur oder doch von beiden Parteien anerkannt sind. Es möge genügen, wenn wir aus der Fülle der Beweise, die sehr häufig ein und dasselbe Motiv nach den verschiedensten Seiten hin variieren, nur die

---

animis non remanet nisi intellectus unus et anima una (tom. V. p. 218). Diese Schrift, die aus seinen am päpstlichen Hofe zu Anagni gehaltenen Vorträgen entstanden ist, hat er ihrem wesentlichen Inhalt nach der Summa th. (II. t. 13. q. 77. m. 3. p. 379 ff.) später einverleibt (vgl. v. Hertling, a. a. O. S. 120). Bezüglich der Verschiedenheit in der Reihenfolge der Argumente in der S. th. und genannter Separatschrift s. v. Hertling, a. a. O. S. 121. Anm. 1. Über Albert als Gegner des Averroismus vgl. a. a. O. S. 11. 120 f. Renan, a. a. O. S. 183. Haneberg, a. a. O. S. 212. Bach, a. a. O. S. 140 ff. Mandonnet, Siger de Brabant et l'Averroisme latin au XIIIme siècle. Collect. Friburg. 1899. Fasc. VIII. p. 71 s. 117 s.

[1]) Obwohl Wilhelm vielfach den Monopsychismus angreift, so bringt er doch keineswegs diese Lehre mit dem Namen des Averroës in Verbindung — von diesem spricht er vielmehr mit größter Achtung —, er nennt als deren Vertreter vielmehr den Aristoteles, ferner wenig bestimmt die expositores, sequaces Aristotelis, Aristoteles et sequaces eius Graeci et Arabes, qui famosiores fuerunt Arabum in disciplinis Aristotelis, Avicenna et alii in parte ista Aristoteli consenserunt. Renan, a. a. O. p. 179 s. Vgl. M. Baumgartner, Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne. Beitr. z. Gesch. d. Philos d. M.-A. II, 1. S. 49.

[2]) Vgl. Renan, a. a. O. p. 188 ss. Stöckl, a. a. O. II, 622 ff.

[3]) De unit. intell. c. 4. p. 220—226.

[4]) A. a. O. c. 7. p. 233—237.

[5]) A. a. O. c. 5. p. 226—232. Vgl. De an. l. III. t. 1. c. 7. p. 139 b.

von Albert in den sechsunddreißig Antithesen zu Grunde gelegten Gedanken kurz angeben:

I. die spezifische Differenz bezw. das spezifische Sein des Menschen wird von der Vernunftthätigkeit hergenommen (1. 5. 23);

II. die Vernünftigkeit als Wesensbestimmung des Menschen und zwar des individuellen muß durch das innere Sein des Menschen begründet werden (2. 3. 4. 24. 29. 30. 31. 32. 35);

III. die averroistische Lehre mit ihrer Unterscheidung des Menschen und des Einzelmenschen führt zur platonischen Ideenlehre zurück (6. 7);

IV. a) dieselbe kann sich nicht auf etwas Analoges in der Natur stützen (16);

b) sie widerspricht der in der Natur obwaltenden Gesetzmäßigkeit und Harmonie (17. 19. 21. 34. 36);

V. kommt der Seele die erste Aktualität (der intellectus possibilis als Potenz) nicht zu, so besitzt sie auch nicht die zweite (das Erkennen) oder höchstens accidentell (25. 26. 27);

VI. die Potenz, welche den Körper bewegt, muß ihrem Wesen nach mit ihm verbunden sein (22);

VII. ein ewiger und getrennter Beweger bewegt nicht Vergängliches (28);

VIII. die Seele ginge nach der Lehre der Gegner mit dem Körper zugleich unter[1] (33);

IX. Anknüpfungen an zugestandene Sätze:

a) an die arabische Lehre vom intellectus speculativus, der individuell vervielfältigt (8);

b) an den aristotelischen Satz, daß das Verhältnis der Seelenstufen dem der Polygone gleicht (9);

c) an den Satz des Isaak Israëli, daß die niedere Form das Schattenbild der höheren ist (10);

d) an die Lehre von der Verkettung der Ursachen nach dem *Liber de causis* (11)[2];

---

[1]) Die Averroisten würden allerdings diesen Beweis nicht als gültig anerkannt haben, weil sie ja die Unsterblichkeit der Seele leugnen.

[2]) Cf. Otto Bardenhewer, Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis. Freiburg i. Br. 1882. S. 163. § 1.

e) an den aristotelischen Satz, daß die Seele nur eine einzige Substanz ist (12);

f) daß aus der Singularität der Ursache sich die des Verursachten ergiebt (13);

g) daß aus der Singularität des patiens sich die des entsprechenden agens ergiebt (14);

h) daß das, was seiner Substanz nach von etwas anderem getrennt ist und dieses nicht berührt, es auch nicht verändern kann (15);

i) daß die Seelen sich zu den Körpern, wie die Künste zu ihren Instrumenten verhalten (20).

Auf Abubaker und Avempace sowohl wie auf Averroës kommt Albert noch eigens in *De natura et origine animae* zu sprechen. Hier setzt er uns speziell auseinander, in welcher Weise sie sich das Zustandekommen der intellektuellen Erkenntnis dachten, um alsdann gegen ihre Erklärung Stellung zu nehmen. Wie das Sonnenlicht in das Durchsichtige hin ausstrahlt und so eine Verbindung mit diesem eingeht, durch welche die sichtbaren Objekte in das erhellte Durchsichtige gelangen, so strahlt auch nach der Lehre jener drei arabischen Philosophen, berichtet er uns, der Intellekt über die Seele des Menschen hin aus; es entsteht dadurch eine Verbindung (continuatio) des Lichtes des Intellektes mit der Seele, und auf diese Weise fließen die intelligibelen Formen in sie hinein. Seinem Wesen nach wird der Intellekt nicht geschaffen, auch nach dem Tode des Menschen bleibt nur der eine, ewige und unzerstörbare Intellekt übrig. Jene Verbindung mit der Seele des Menschen vollzieht sich bei der Geburt und zwar geht sie der Intellekt in Hinsicht auf die imaginatio und phantasia ein, weil das intellektuelle Licht das Universale von diesen Vermögen zuerst abstrahiert. Letztere sind aber individuell und insofern kann man auch accidentell von einem individuellen Intellekte beim Menschen reden [1]).

Albert bezeichnet diese Auffassung als einen absurden, scheußlichen und leicht zu widerlegenden Irrtum. Er wendet dagegen ein, daß, falls nur eine accidentelle, nicht substantielle Verbindung zwischen dem Intellekt und der sinnlichen Vorstel-

[1]) De nat. et orig. an. t. 2, c. 4. p. 201 b f.

lungskraft angenommen wird, der Seele es überhaupt unmöglich ist, das Intelligibele zu erkennen. Er erläutert dies an eben dem Beispiel von dem Sonnenlicht und den Farben, mit Hülfe dessen er zunächst den Standpunkt des Monopsychismus erläutert hat. Der Intellekt, der die Formen von der phantasia erhält und von ihr abgetrennt ist, kann sie, führt Albert aus, unmöglich mit eben diesem Vermögen zugleich wieder verbinden. Denn das abstrahierende Licht verbindet die von den Körpern abstrahierten Farben doch nicht eben dadurch mit den gefärbten Körpern, sondern vielmehr mit dem Durchsichtigen, in welchem sie ihrem geistigen Sein nach erhalten werden. So kann auch das von der phantasia her abstrahierte Intelligibele nicht wieder mit ihr, sondern nur mit einem andern Vermögen verbunden werden. Ferner würde ihrer Annahme gemäß das abstrahierte Intelligibele mit einer ihrem Sein von der Seele getrennten Potenz verbunden werden, damit außerhalb der Seele fallen und somit eine Erkenntnis überhaupt unmöglich sein [1]).

Auch die Ansicht, die sein von ihm so hochgeschätzter Lehrer Avicenna über das Wesen des intellectus possibilis und den Erkenntnisprozeß überhaupt ausgesprochen [2]), kann unseren Aristoteliker nicht befriedigen. Indessen findet er doch für seinen „Irrtum“ in der Kritik immerhin mildere Worte als für den der Monopsychisten; denn im Gegensatz zu letzteren ließ Avicenna den möglichen Intellekt als geistiges hyperorganisches Vermögen der menschlichen Seele selbst innewohnen und sah in ihm den Träger der individuellen Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit. Was Albert an seiner Auffassung nicht zu billigen vermag, ist, daß er, wie seine Vorgänger Alkendi [3]) und

[1]) A. a. O. p. 202 a.

[2]) Über Avicennas Lehre vom Intellekt s. Haneberg, a. a. O. S. 192 ff. Stöckl, a. a. O. II. S. 44 f. Brentano, a. a. O. S. 8 ff. Bach, a. a. O. S. 100 ff. Carra de Vaux, a. a. O. p. 218 ss. T. J. de Boer, a. a. O. S. 127.

[3]) Vgl. Alkendis Liber de intellectu (ed. Nagy. Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A. II, 5), z. B.: Prima (sc. species intellectus) est intellectus, qui semper est in actu. Secunda est intellectus, qui in potentia est in anima (p. 1). Haec igitur forma, quae iam materiam non habet nec phantasiam, est intellectus adeptus animae ab intelligentia prima, quae est specialitas rerum, quae est in actu semper (p. 5).

Alfarabi[1]), sich an Alexander anschließend das Getrenntsein des thätigen Intellektes lehrt, daß er gleichfalls die Rezeptivität des der Seele selbst immanenten möglichen Intellektes nur als Passivität faßt und den Erkenntnisprozeß vom spezifisch neuplatonischen Standpunkte aus als kosmisch-emanatistischen Vorgang erklärt. Wie an anderen Stellen, wo Albert Algazel erwähnt, so schreibt er ihm auch hinsichtlich der Lehre vom Intellekte dieselbe Auffassung wie seinem Lehrer Avicenna zu[2]).

Nach der Annahme dieser beiden arabischen Philosophen strömen die intelligibelen Formen, berichtet er uns, von der ersten Intelligenz in die übrigen getrennten Intelligenzen deren Rangfolge entsprechend, und demgemäß zuletzt in die zehnte Intelligenz, in die „Formspenderin", die sog. intelligentia agens. Aus dieser fließen sowohl die Wesensformen in die körperliche Materie der sublunarischen Welt als auch die intelligibelen in unsere Seele. Gespendet werden sie durch den Glanz der Intelligenzen[3]). Weil die Seele des Menschen vornehmer als die der anderen Lebewesen ist, darum ist in ihr auch der Abglanz der Intelligenz ein stärkerer, gleichwie in der helleren Farbe der Glanz des Lichtes ein stärkerer ist, als in der dunkleren. Der der Seele innewohnende Intellekt ist nichts anderes als der Abglanz der getrennt von ihr existierenden Intelligenz. Daher wohnt im Menschen nicht die natura intellectualis im eigentlichen Sinne, sondern nur die natura intellectivae et intelligentiae[4]).

Diese Ansicht stützten sie durch zwei Gründe. Sie gingen einmal von der Voraussetzung aus, daß dasjenige, dessen wesentliche Thätigkeit ein und dieselbe bildet, seiner Natur nach identisch ist. Die Thätigkeit der Intelligenz außer uns und in uns ist die gleiche, sie besteht nämlich im Spenden und Unterscheiden der Erkenntnisformen. Folglich muß das, was der Mensch an intellektueller Natur besitzt, von der getrennten Intelligenz herrühren. Sodann wiesen sie darauf hin, daß die Intelligenzen

[1]) Vgl. Stöckl, a. a. O. S. 21. Carra de Vaux, a. a. O.

[2]) Vgl. Bach, a. a. O. S. 118.

[3]) Die Belege s. S. 73. Anm. 1.

[4]) De an. l. III. t. 2. c. 8. p. 140 a. t. 3. c. 9. p. 164 b. Vgl. S. de hom. q. 53. a. 3. p. 250 b.

ihrem Wesen entsprechend sich wohl aktiv, nicht aber rezeptiv bethätigen, daß sie wohl ihre Träger bewegen, nicht aber von diesen bewegt werden. Deshalb hat es als ausgeschlossen zu gelten, daß der Intellekt von den Bildern der phantasia bewegt wird. Er besitzt vielmehr die Formen in sich und spendet sie, wie die getrennte Intelligenz [1]).

Albert erwidert, daß, wenn der in uns wohnende Intellekt nur der Abglanz einer getrennten Intelligenz wäre, von einem zum Wesen des Menschen gehörenden intellektuellen und vernünftigen Seelenteil dann nicht mehr die Rede sein kann und dies der aristotelischen Anschauung widerspricht. Außerdem ergäbe sich, daß der Mensch stets aktuell, nie jedoch potentiell wissend sein würde, was weder die „Stoiker" (gemeint sind natürlich wieder die Neuplatoniker) noch die Peripatetiker annähmen.

Auch geht er auf ihre Erklärung des Zustandekommens der intellektuellen Erkenntnis des näheren ein und berichtet uns, daß sie den möglichen Intellekt als eine tabula rasa auffaßten, die dadurch gefüllt wird, daß die thätige Intelligenz die sinnlichen Erkenntnisbilder dematerialisiert und mit dem möglichen Intellekt verbindet. Da von ihr jede Form ihre Intelligibilität empfängt, so behaupteten sie, daß der intellectus possibilis jedesmal, wenn er die intelligibele Spezies aufnimmt, sich zur thätigen Intelligenz hinwendet und mit dieser sich als seiner eigenen Form vereint [2]). „Lernen" bedeutete ihnen daher nichts anderes, als die Erwerbung der vollendeten Fähigkeit (perfecta habitudo), den möglichen Intellekt mit der absoluten, thätigen Vernunft in Konnex zu setzen [3]).

Diese ihre platonische Ansicht über den Ursprung der Ideen, der gemäß das Sinnliche nur die Veranlassung für das intellektuelle Erkennen, nicht aber eine Quelle desselben ist, suchten sie folgendermaßen indirekt zu beweisen. Sie konstatierten zwei Möglichkeiten: Entweder sind die Anschauungs-

---

[1]) De an. a. a. O. Vgl. Bach, a. a. O. S. 113.

[2]) L. VI. natural. 5, 5. fol. 44^{v} b. Vgl. Haneberg, a. a. O. S. 255 ff.

[3]) A. a. O. 5, 6. fol. 47^{r} a: Restat ergo . . . ut discere non sit nisi acquirere perfectam habitudinem coniungi se intelligentiae agenti.

formen des spekulativen Intellektes, welche der Mensch erkennt, wenn er will, in der Seele selbst gleichsam wie in einer Schatzkammer, oder sie existieren derart in ihr, daß sie zwar nicht in ihr als ihrem unmittelbaren Subjekte sind, daß sie der Mensch aber doch thatsächlich besitzt, wenn er will. Wäre ersteres der Fall, so würde die vernünftige Seele bei jeder aktuellen Erkenntnis des Gedächtnisses und der Erinnerungskraft benötigen. Dies aber ist deshalb ausgeschlossen, weil diese beiden Fähigkeiten, insofern sie der Seele zukommen, sich nur auf zeitlich Bestimmtes, nicht aber auch auf das beziehen, was von jedem zeitlichen Unterschiede unabhängig ist, wie dies bei den Objekten der Vernunft der Fall. Wollte man übrigens die Seele als eine Schatzkammer der Ideen auffassen, so wird damit vorausgesetzt, daß sie dieselben festzuhalten vermag. Welches aber diese Fähigkeit bei ihr sein sollte, das vermag niemand zu sagen [1]). Wollte man aber annehmen, daß die Ideen in der Seele sind wie der Akt in der Potenz, so wäre auch dies verfehlt, da unter aktuellem Erkennen ja nichts anderes zu verstehen ist, als das Erkannte aktuell in der Seele besitzen. Es ergiebt sich somit, daß die zweite Annahme die allein richtige ist, daß bei jeder aktuellen Erkenntnis die betreffenden Ideen dem möglichen Verstande jedesmal von der thätigen Intelligenz her zuströmen und diese der Quell und Ursprung alles Erkennens ist [2]).

Mit Entschiedenheit tritt Albert der Auffassung entgegen, daß das intellektuelle Erkennen lediglich eine Wirkung der außerhalb befindlichen thätigen Intelligenz darstellt, daß die species intelligibilis nicht durch die species sensibilis und somit durch die Erfahrung und Sinneswelt vermittelt wird, sondern ausschließlich ihr Sein in der Seele einer von ihr getrennten, als Deus ex machina auftretenden Wesenheit verdankt. Unmöglich ist das Erkennen in der Weise zu denken, daß, so oft wir intellektuell erkennen, jedesmal die betreffende Form von neuem

[1]) Vgl. S. 168 f.

[2]) De an. l. III. t. 2. c. 8. p. 140 a—b. — Über den Beweis Avicennas, daß, so oft wir intellektuell erkennen, wir jedesmal die betreffende Form von neuem von der thätigen Intelligenz erhalten, handelt ausführlich Brentano, a. a. O. S. 12. Anm. 33. Auch Thomas verbreitet sich hierüber S. c. gent. l. II. c 74.

von der thätigen Intelligenz in die Seele herabfließt. Dem Occasionalismus und Emanatismus ihrer Lehre setzt er vier Argumente entgegen: Es ist erstens nicht einzusehen, woher der intellectus possibilis, falls das Erkannte nicht in ihm zurückbleibt, denn die vollendete Fähigkeit, sich mit der thätigen Intelligenz zu verbinden, erhält. Zweitens, der thätige Intellekt soll, nachdem die Seele Wissen erlangt hat, mit dem möglichen unmittelbar in Verbindung stehen (immediate continuatur); da er unkörperlich und getrennt ist, so ist aber nicht abzusehen, warum er mit letzterem nicht auch schon, bevor dieser im Besitze des Wissens ist, und überhaupt immer in Berührung steht. Drittens vermögen sie den Grund dafür nicht anzugeben, daß die von der Intelligenz herströmenden Formen der Art und Gattung nach von einander verschieden sind. Da ihrer Lehre gemäß der möglichen Vernunft, insofern sie sich zur thätigen hinwendet, die Formen zufließen, so ist endlich noch viertens einzuwenden, daß die thätige sich dabei immer nur in ein und derselben Weise verhalten kann und also auch die Formen stets nur in ein und derselben Weise in der Seele des Menschen sein müssen. Die Falschheit dessen zeigt aber die Thatsache, daß heute diese, morgen aber jene Formen in der Seele sich finden [1]).

Auch die Ansicht, welche Avencebrol über das Wesen des möglichen Intellektes vertrat, wird von Albert des näheren geprüft. Was seine Beziehungen zu dem jüdischen [2]) Philosophen im allgemeinen anlangt, so sei bemerkt, daß unser Scholastiker unter den Dominikanern der erste ist, der sich nachweisbar mit Avicebron, wie er ihn nennt, beschäftigt hat [3]). Die Kenntnis seiner Philosophie will er dem *Fons vitae* verdanken, welche Schrift ihm auch unter dem Namen *De materia et forma* bekannt ist [4]). Hin und wieder stimmt indessen sein Bericht mit dem,

[1]) De an. l. III. t. 3. c. 9. p. 165 a.

[2]) Albert hält ihn, wie die christlichen Scholastiker allgemein, für einen Araber.

[3]) Wittmann, a. a. O. S. 26.

[4]) De int. et int. l. I. t. 1. c. 6. p. 244 a. Der Fons vitae führte auch diesen Titel im Mittelalter, weil Avencebrol hier den ersten Teil seiner Philosophie, die Lehre von Materie und Form behandelt. Vgl. Guttmann, Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol. Göttingen, 1889. S. 10. Anm. 2. Wittmann, a. a. O. S. 10.

was Avencebrol hier thatsächlich ausführt, nicht überein [1]). Der eigenartigen Stellung, welche er unter den Peripatetikern einnimmt, ist Albert sich wohl bewußt. Erklärt er uns doch, daß er „allein unter allen" das erste Prinzip durch den Willen thätig sein läßt [2]); ausdrücklich weist er uns, bevor er über seine Lehre vom Intellekt selbst noch referiert, darauf hin, daß sie sich von den sämtlichen bisher besprochenen Auffassungen der griechischen und arabischen Aristoteliker unterscheidet [3]). Seinen Anschauungen und zwar speziell gerade seinen mehr oder weniger originellen Gedanken kann er kein Verständnis abgewinnen. So tritt er seiner Erklärung über den Ursprung der Materie entgegen [4]) und verwirft seine Annahme, daß auch die Geistwesen aus Materie und Form zusammengesetzt sind [5]). Ebensowenig, wie er seine Willenslehre zu billigen vermag [6]), kann er seiner Anschauung über den möglichen Intellekt beistimmen.

Wie Theophrast [7]), so vermochte auch Avencebrol, berichtet uns hier unser Aristoteliker [8]), die Frage nicht richtig zu lösen, wie denn das Verhältnis zwischen dem intellectus possibilis und der materia prima zu bestimmen ist, insofern es zum

---

[1]) Wittmann, S. 26 f.

[2]) De caus. et process. univ. l. I. t. 3. c. 4. p. 549 b: Avicebron autem in libro, quem fontem vitae vocari confinxit, solus inter omnes principium primum per voluntatem agere dixit.

[3]) De an. l. III. t. 2. c. 9. p. 140 b: Ab omnibus superius inductis dissentit Avicebron in libro, quem Fontem vitae appellavit.

[4]) De caus. ex process. univ. l. I. t. 1. c. 6. p. 533 b f. Vgl. Wittmann, a. a. O. S. 27.

[5]) S. das betreffende Kapitel im 3. Abschnitt unserer Schrift.

[6]) De caus. et process. univ. a. a. O. p. 534 a. t. 3. c. 4. p. 549 b f. — Albert hat immerhin eine hohe Meinung von Avencebrol. Dies zeigt der Umstand, daß er sich nicht dazu verstehen kann, ihn als Autor des Fons vitae anzusehen, der gerade die seiner Ansicht nach gänzlich verfehlte Willenslehre enthält. Er sagt a. a. O. p. 550 b: Nec puto Avicebron hunc librum fecit, sed quod quidam sophistarum confixerunt eum sub nomine suo. S. th. I. t. 4. q. 20. m. 2. q. incid. p. 77 a: Super quam positionem videtur esse fundatus liber, qui dicitur Fons vitae, quem dicunt quidam factum fuisse ab Avicebron philosopho. Vgl. Guttmann, a. a. O. S. 58 f. Wittmann, a. a. O. S. 28.

[7]) S. S. 200.

[8]) Über die Intellektlehre Avencebrols vgl. die Ausführungen Bachs a. a. O. S. 163 ff.

Wesen beider gehören soll, alles werden zu können [1]). Avencebrol half sich, indem er den möglichen Intellekt und die erste als geistig [2]) gedachte Materie als konnaturell bezeichnete. Seine Erklärung hierfür war folgende: Alles außer dem ersten Urheber enthält Materie [3]). Dieser universellen Materie kommt es zu, das eigentliche Subjekt der Form zu sein, durch sich und nicht in einem anderen zu existieren, der Form hingegen, in einem anderen zu sein, die Materie zu aktualisieren, ihre Potenzialität zu bestimmen und ein Teil der zusammengesetzten Substanz zu sein [4]). Durch jede Form, welche die Materie aufnimmt, wird die Universalität ihrer Potenz eingeschränkt. Und zwar ist die ihr entgegentretende Form eine vierfache, nämlich erstens die Form der Intelligenz oder die Intellektualität, zweitens die Körperlichkeit, drittens der Gegensatz der aus Materie und Form bestehenden Elemente, viertens die Form der Mischung. Insofern nun die erste Materie die erste Form, die Intellektualität, aufnimmt, entsteht der intellectus possibilis. Infolgedessen befindet sie sich dann schon nicht mehr in der Potenz zur Intellektualität, sondern nur noch in der Möglichkeit zu allem übrigen [5]). Der Natur seiner beiden Bestandteile entsprechend kommt es dem möglichen Intellekt zu, die Formen sowohl aufzunehmen als auch zu erkennen. Das Subjekt von Formen zu sein und durch sie vollendet zu werden, ist ihm nicht allein eigentümlich, sondern auch dem übrigen Materiellen. Diese Eigenschaft muß demgemäß von dem, was in dieser Gattung das erste ist, herrühren, von der materia prima [6]). Insofern dieselbe zur Natur des möglichen Intellektes gehört, vermag letzterer, die intelligibelen Spezies aufzunehmen. Wie aber kommt

---

[1]) De an. a. a. O. p. 140 b.

[2]) De caus. et proc. univ. a. a. O. c. 5. p. 532 b: Materia prima est in intellectuali natura. p. 553 a: Talibus igitur et similibus plurimis primam materiam probat esse spiritualem.

[3]) A. a. O.: Ex hoc dixit, materia sit in omnibus praeter primum factorem. Vgl. Wittmann, a. a. O. S. 6 ff.

[4]) A. a. O. p. 532 a. Vgl. Ritter, VIII, 95.

[5]) Diese Lehre läßt sich im Fons vitae nicht nachweisen. Vgl. Wittmann, a. a. O. S. 27.

[6]) Vgl. Fons vitae III, p. 173, 24: Anima est virtus recipiens et hyle subiecta receptioni formarum intelligibilium.

es, daß er sie erkennen kann, die erste Materie indessen nicht? Dies wieder verdankt er seiner Form, der Intellektualität. Sie ist es, welche bewirkt, daß er das Abbild des Lichtes der Intelligenzen ist. Sie veranlaßt, daß die Formen, die in ihm sich befinden, erleuchtet sind [1]), während es die in der materia prima oder in der Materie der Körper befindlichen nicht sind. Daher ist es auch dem intellectus possibilis allein nur eigen, die Formen, die er aufnimmt, zu unterscheiden [2]).

Aus einer Reihe ontologischer und noëtischer Gründe hält Albert diese Deduktion für unrichtig und unaristotelisch. Denn, was einerseits absolut Form ist, das kann andererseits nicht in gewisser Beziehung wieder Materie sein, da Form und Materie nie identisch sind. Die vernünftige Seele als solche aber und ihre Potenzen sind absolute Formen und vornehmer als alle natürlichen Formen. Da Materie und Form nicht in eins zusammenfallen können, so ist es ausgeschlossen, daß sie in gewisser Beziehung Materie ist. Ferner, die Ordnung der die Materie bestimmenden Formen ist derart, daß die erste in der zweiten und die zweite in der dritten zurückbleibt. Ist aber die Intellektualität die erste Form, welche die Materie determiniert, so müßten noch die übrigen Formen, die der Körperlichkeit, des Gegensatzes u. s. w. hinzutreten, was, wie wir sehen, nicht der Fall ist. Eine falsche Voraussetzung ist des weiteren die An-

[1]) Die Erklärung Avencebrols über das Zustandekommen der intellektuellen Erkenntnis deckt sich im wesentlichen mit derjenigen Avicennas. Vgl. Fons vitae V, 27. p. 307, 3: Forma exit de intelligentia et postea exit ad animam et unitur cum ea. V, 37. p. 324, 24: Intelligentia influit formam intelligibilem super animam et subito inspirat ei sine tempore. III, 41. p. 172, 6: Intelligentia apprehendit esse in omnibus rebus i. e. genera et species, anima non-esse i. e. differentias propria accidentia, quae attinguntur sensibus; propterea anima, cum voluerit scire esse rei, adiungitur intelligentiae et unitur cum ea, ut adquirat per eam esse simplex. III, 42. p. 173, 26: Sed quod tu arbitratus es, scilicet quod anima, cum se inflexerit ad intelligentiam, apprehendit quod est apud eam, et cum se inclinaverit ad materiam corporalem, apprehendit quod est apud eam, sic est ut arbitratus es. Hoc est, quia, cum anima se inclinaverit ad materiam corporalem, apprehendit formas quae sustinentur in ea apprehensione corporali in effectu, et apprehendit eas in se ipsa apprehensione spirituali in potentia; et cum se erexerit ad intelligentiam, apprehendit eas apprehensione intelligibili, id est cognitione suarum definitionem et quid sunt.

[2]) De an. l. III. t. 2. c. 9. p. 140 b f.

nahme, daß der Intellekt und die Materie in Hinsicht auf die Formen in univoker Weise in der Potenz sind und deren Träger bilden. Auch ist zu erwidern, daß, wenn die allgemeinen Formen ihrer Aktualität nach in den Dingen außerhalb der Seele wären, die betreffenden Dinge nach Aristoteles ihre eigenen Formen erkennen würden. Was die Vernunfteinsicht (intellectus) bewirkt, das ist nicht die Intellektualität, sondern die Einfachheit der Formen selbst und ihre Dematerialisierung. Überhaupt wäre ein Erkennen und Unterscheiden der Dinge unmöglich. Denn es steht fest, daß es von einem Ding, das als ein nur potentiell Seiendes erkannt wird, bloß ein unvollkommenes Wissen geben kann. Die Formen aber sind nicht der Aktualität, sondern nur einer verworrenen und unbestimmten Möglichkeit nach in der Materie. Würden sie vom Intellekte erkannt, so geschähe dies nur unbestimmt und verworren. Eine derartige Erkenntnis aber ist ungeeignet, ein Wissen zu vermitteln. Außerdem genügt es auch keineswegs zum Erkennen, daß die Formen der Potenz nach sich im Intellekte befinden. Wäre dies der Fall, so würden wir stets die Formen aller Dinge erkennen, da sie der Potenz nach ja immer im Intellekte sind. Ferner bedürfte es weder eines Phantasma, das den Intellekt bewegt, noch des Sinnes, der die sinnlichen Formen aufnimmt, aus denen dann die intelligibele Spezies gewonnen wird. Gegen Avencebrol spricht auch der Umstand, daß dann, wie Materie und Form eine Einheit bilden, auch Intellekt und Intelligibeles zu einer Einheit zusammentreten würden. In diesem Fall ergäbe sich als Konsequenz die Individualisierung des Intellektes durch das Intelligibele und seine Determination als Naturding. Demnach würde der Intellekt bald ein Stein, bald Holz u. s. w. werden, was absurd ist [1]).

Bei seinem historisch-kritischen Exkurs erwähnt Albert auch die Ansicht der Platoniker. Als Vertreter wird außer Plato selbst noch Nemesius speziell genannt. Sie faßten den Intellekt nicht in dem Sinne als getrennt auf, daß sie ihn nicht als ein bestimmtes Etwas ansahen; denn nach ihrer Ansicht ist er dem Intelligibelen gegenüber nicht mit irgend welcher Potentialität behaftet, sondern er besitzt die Universalien stets aktuell

[1]) De an. a. a. O. p. 141 a—b.

in sich [1]). Getrennt ist er vielmehr nur, insofern er keine forma corporis darstellt oder nicht den Akt des Körpers bildet [2]).

Diese Auffassung läßt nach Albert ebensowenig wie die des Avencebrol eine Erkenntnis der allgemeinen Begriffe zu. Denn, was immer selbst ein bestimmtes Individuelles ist, vermag ein anderes nur eben seinem eigenen individuellen Sein gemäß aufzunehmen. Eine partikuläre Vorstellung, die dann der Intellekt aufzunehmen allein nur fähig wäre, kann aber nie Prinzip des Wissens sein. Wären ferner Sinn und Phantasie nicht Vermittlerinnen des Wissens, sondern, wie sie annehmen, diesem nur hinderlich, so muß man sich wundern, daß die Seele sich einen derartigen Körper aussucht, der ihr das Erkennen nur erschwert. Ihre Anschauung, das Erkennen bestehe darin, daß sich die Seele beim Anblick der sinnfälligen Dinge an die Ideen erinnere, die sie in ihrem früheren Sein auf den Gestirnen geschaut hat, bekämpft er, indem er auf deren Voraussetzung, die Präexistenzlehre, zurückgeht und die Unhaltbarkeit letzterer nachzuweisen sucht. Wie wir in dem dritten Hauptabschnitt unserer Schrift, in welchem wir über Albert als theologischen Philosophen zu handeln haben, noch näher zeigen werden, vertritt unser Scholastiker den Standpunkt des Kreatianismus. In diesem Zusammenhange weist er nur kurz darauf hin, daß die Götter höchst thöricht und böswillig sein würden, wenn sie, wie Plato lehrt, die ihnen ähnlichen Seelen in solche Körper zwängen, in denen es ihnen nur mit größter Mühe möglich wäre, zum Anblick der Schönheit zu gelangen, die sie in sich selbst besitzen. Wenn auch die Seele mit dem Körper zugleich beginnt, so brauche sie doch deshalb keineswegs, wie Nemesius [3]) befürchte, mit ihm zugleich unterzugehen [4]).

Bevor Albert an die Fixierung des eigenen Standpunktes herangeht, erwähnt er noch eine Ansicht, welche sehr viele la-

---

[1]) Wie Plato nahm auch Nemesius an, daß der Seele die Ideen, die sie im Jenseits früher schon einmal geschaut hat, angeboren sind. S. Domański, a. a. O. S. 84 ff.

[2]) De an. l. III. t. 2. c. 10. p. 141 a f. S. S. 222. Anm. 2.

[3]) Vgl. Domański, a. a. O. S. 41.

[4]) De an. a. a. O. p. 141 a - b.

teinische Philosophen vertreten hätten [1]). Die Individualität der vernünftigen Seele leiteten sie von einem zweifachen Prinzip, von einer geistigen Materie und der spezifischen Form her. Es wurde von ihnen zugegeben, daß sie ihrem eigenen Sein nach in sich individuelle Form ist. Sie unterschieden nämlich ein zweifaches Sein der Vorstellungen, insofern diese abstrakt sind und insofern sie abstrahiert werden. In jenem Falle sind die Formen von der Materie und deren Appendizien befreit und universell, in diesem aber haben sie ein individuelles Sein im möglichen Intellekte. Während sie in ersterer Weise, als Universalien, Ursache des Erkennens sind, richtet sich der Intellekt nicht auf sie, insofern sie letzteres Sein haben. So verhindert ihre Individualisierung eine wissenschaftliche Erkenntnis keineswegs [2]). Der Intellekt selbst ist kein bestimmtes „dieses", weil er unvermischt, nicht Akt des Körpers, und von dem Intelligibelen nicht etwas aktuell, sondern es nur potentiell ist. Ein „dieses" kann er auch deshalb nicht sein, weil er nicht Sinn ist, mag er auch wie der Sinn sein; denn Aristoteles behaupte nicht, daß der Intellekt schlechthin nicht ein „dieses" ist, sondern er habe hier an die Ähnlichkeit zwischen der Potenz des Sinnes und der des Intellektes gedacht, und bemerkt, daß der Intellekt zwar wie der Sinn ist, ihn aber nicht mit ihm identifiziert [3]).

Auch diese Erklärung kann unsern Philosophen nicht befriedigen. Auch hier bekämpft er die Annahme, daß die Seele zusammengesetzt ist. Ihr noëtischer Standpunkt ist unhaltbar. Würden die Formen wirklich ihrem partikulären und indivi-

---

[1]) S. zum Folg. De an. l. III. t. 2. c. 11. p. 142 b f.

[2]) A. a. O. p. 143 a: Dicunt enim, quod intentiones, quae sunt in intellectu possibili, dupliciter considerantur, scilicet prout sunt abstractae et prout habent esse in abstrahendo. Et primo quidem modo sunt formae universales liberatae a materia et appendiciis materiae. Secundo autem modo habent esse individuatum in intellectu possibili. Et primo quidem modo esse universalia principia intelligendi; secundo autem modo non convertitur ad ea intellectus et ideo non impedit scientiam talis individuatio formarum.

[3]) Es wird hier Bezug genommen auf Arist. De an. III, 4. p. 429a 13: *εἰ δὴ ἐστι τὸ νοεῖν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι, ἢ πάσχειν τι ἂν εἴη ὑπὸ τοῦ νοητοῦ ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον.* Vgl. a. a. O. p. 429 a 17: *ὁμοίως ἔχειν, ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά.* Vgl. S. 199.

duellen Sein nach sich im möglichen Intellekt befinden, so ergiebt sich, wie unter anderem von Albert ausgeführt wird, daß eine Erkenntnis der Intelligibilien überhaupt nicht stattfinden kann, da eine Erkenntnis der Universalien durch Einzelvorstellungen nicht möglich ist [1]).

Was die Frage anlangt, wer denn die Anhänger dieser im ganzen ziemlich merkwürdigen Auffassung sind, so ist mit Sicherheit schwer etwas zu sagen. Offenbar sind es Zeitgenossen, deren Namen er uns wohl aus bestimmten Gründen nicht näher angiebt. Die Bemerkung, daß sie in vielen Punkten mit Plato übereinstimmen, weist uns auf Vertreter des Franziskanerordens hin [2]).

Nachdem wir gehört haben, in welcher Weise unser Scholastiker in *De anima* sich bei den Auffassungen anderer über das Wesen des intellectus possibilis orientiert und ihnen gegenüber Stellung nimmt, gehen wir nunmehr zur Darlegung seiner eigenen Auffassung über. In der erwähnten Schrift entwickelt er in der Weise seinen Standpunkt, daß er erklärt, in welchem Sinne jene vier dem möglichen Intellekt zugeschriebenen Attribute zukommen, wie die eventuell vorhandenen Schwierigkeiten zu lösen und die Einwände der Gegner auf Mißverständnissen beruhen.

Die früheren Philosophen hatten das Verhältnis des intellectus possibilis zur Seele bzw. zu deren übrigen Kräften Alberts Meinung nach nicht richtig bestimmt. Von den Platonikern war jede Beziehung zwischen dem Intellekt und der sinnlichen Seele in Abrede gestellt worden; sie galten ihnen als substantiell und räumlich von einander getrennt. Abubaker und Avempace lehrten hingegen, daß der mögliche Intellekt mit dem sinnlich-materiellen Vermögen der phantasia identisch ist; Averroës verstieg sich zur Universalität und Einheit der aufnehmen-

[1]) A. a. O. p. 143 a—b.

[2]) Sachlich steht, wie Bach a. a. O. S. 182 bemerkt, die von Albert den „Lateinern" zugeschriebene These in Zusammenhang mit der Intellektlehre der durch Averroës beeinflußten Lateiner Roger Bacon, Robert von Lincoln und Adam von Marsh (Adam de Marisco). Vgl. Werner, Psychologie etc. des Roger Baco. S. 24 ff.

den Vernunft in allen Menschen. Die Entwickelung seines eigenen Standpunktes schickt unser Philosoph seiner Besprechung der Eigenschaften des möglichen Intellektes voraus bzw. er verbindet sie mit der Erörterung, inwiefern letzterer unvermischt ist, indem er hier weiter ausholt.

Der mögliche Intellekt ist, erklärt er uns, nicht die vernünftige Seele, wohl aber bildet er einen Teil von ihr. Dies meint Aristoteles, wenn er von einem Teil der Seele spricht, durch den sie erkenne und begreife [1]). Die vernünftige Seele, welche die Vollendung des Menschen darstellt, hat man sich als ein einheitliches dynamisches Ganze zu denken, welches die Kraft besitzt, vegetative, sinnliche und intellektuelle Funktionen zu verrichten. Aus dieser einen Substanz der Seele, bemerkt Albert als Schüler Avicennas [2]), fließen sowohl Fähigkeiten körperlicher, als auch solche unkörperlicher Natur hervor [3]). Die „Begründung" dieses Gedankens erfolgt ausschließlich vom Standpunkt des Neuplatonismus aus. Daß die vernünftige Seele Potenzen sinnlich-organischer und geistig-hyperorganischer Art besitzt, hat darin seinen Grund, daß sie mitten im Horizont zwischen Zeit und Ewigkeit gebildet ist (quod ipsa est media aeternitatis et temporis in horizonte constituta) [4]). Insofern die menschliche Seele als Mittelglied zwischen der übersinnlichen und sinnlichen Welt geschaffen wird, meint hiermit unser Philosoph, vereint sie auch die großen im All sich findenden Gegensätze der idealen und sinnlichen Welt, der Geistigkeit und Körperlichkeit, besitzt sie sowohl geistig-hyperorganische, ewig fortdauernde, als auch sinnlich-organische Potenzen, welch letztere ihr auf Grund ihrer Vereinigung mit dem Körper und daher auch nur so lange zukommen, als sie mit ihm verbunden ist.

Was den Ursprung der Anschauung anlangt, daß die Seele an der Grenzscheide zweier entgegengesetzten Welten sich befindet, so

[1]) De an. l. III. t. 2. c. 12. p. 143 b. Vgl. Arist. De an. III, 4. p. 429 a 23: *λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή.*

[2]) Vgl. S. 38.

[3]) De an. a. a. O. p. 144 a.

[4]) A. a. O. p. 144 a. De unit. int. c. 6. p. 232 b.

geht sie auf Plato zurück [1]). In anderer Formulierung begegnen wir ihr bei Aristoteles, insofern er von erkenntnistheoretischem Standpunkt aus lehrt, daß die Seele in gewisser Beziehung alles Seiende, Wahrnehmbares und Denkbares, ist [2]). In seiner platonischen Formulierung übernahm jenen Gedanken der Neuplatonismus [3]). In der Litteratur des Mittelalters finden wir ihn dann seit Anfang des dreizehnten Jahrhunderts vielfach erwähnt. Die christlichen Denker wiederholten jenen Satz sogar mit einer gewissen Vorliebe; er sprach sie derart an, daß sie ihn nicht nur, wie dies hier bei Albert und u. a. auch bei Alanus de Insulis [4]) und Thomas [5]) der Fall ist, im philosophischen Sinne interpretierten, sondern ihm auch, wie Wilhelm von Auvergne, eine theologische Wendung gaben, ja selbst die Bedeutung einer christlichen Wahrheit beimaßen [6]). Bekannt war ihnen der Ge-

---

[1]) Nach dem platonischen Schöpfungsbericht mischte der Demiurg, noch bevor er die körperlichen Elemente bildete, aus der unteilbaren und sich selbst gleichen Substanz und aus der körperlich teilbaren eine dritte, zwischen beiden in der Mitte stehende. Vgl. Tim. 35 A: *τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ ξυνεκεράσατο οὐσίας εἶδος τῆς τε ταὐτοῦ φύσεως καὶ τῆς τοῦ ἑτέρου, καὶ κατὰ ταῦτα ξυνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ.*

[2]) Vgl. De an. III, 8. p. 431 b 21: *ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστιν· πάντα γὰρ ἢ αἰσθητὰ τὰ ὄντα ἢ νοητά.*

[3]) Auch nach Plotin steht die Seele in der Mitte zwischen einem Höheren und einem Niederen. Enn. V, 3. 3: *τοῦτο γὰρ (τὸ λογιζόμενον) ἡμεῖς, τὰ δὲ τοῦ νοῦ ἐνεργήματα ἄνωθεν οὕτως, ὡς τὰ ἐκ τῆς αἰσθήσεως κάτωθεν τοῦτο ὄντες, τὸ κύριον τῆς ψυχῆς, μέσον δυνάμεως δίττης, χείρονος καὶ βελτίονος, χείρονος μὲν τῆς αἰσθήσεως, βελτίονος δὲ τοῦ νοῦ.* III, 4. 3: *ἔστι γὰρ καὶ πολλὰ ἡ ψυχὴ καὶ πάντα καὶ τὰ ἄνω καὶ τὰ κάτω αὖ μέχρι πάσης ζωῆς, καὶ ἐσμὲν ἕκαστος κόσμος νοητός, τοῖς μὲν κάτω συνάπτοντες τῶδε, τοῖς δὲ ἄνω τῷ νοητῷ, καὶ μένομεν τῷ μὲν ἄλλῳ παντὶ νοητῷ ἄνω, τῷ δὲ ἐσχάτῳ αὐτοῦ πεπεδήμαθα τῷ κάτω οἷον ἀπόῤῥοιαν ἀπ' ἐκείνου διδόντες εἰς τὸ κάτω, μᾶλλον δὲ ἐνέργειαν, ἐκείνου οὐκ ἐλαττουμένου.* Vgl. VI, 7, 6. Zeller, a. a. O. III, 2^3. S. 576 f. C. H. Kirchner, a. a. O. S. 67. 80. A. Richter, Die Psychol. des Plotin. S. 19 ff.

[4]) Contra haereticos I, 30. Migne, P. L. tom. 210. col. 332 C. Vgl. M. Baumgartner, Die Philos. des Alanus de insulis. Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A. II, 4. S. 99 f.

[5]) S. c. gent. II, 68. Vgl. Stöckl, a. a. O. II, 568.

[6]) De an. VII, 6. p. 211 (Orleans, 1674): Secundum doctrinam autem Christianorum, quam necesse est per omnia et in omnibus esse verissimam et ab omni falsitate et errore depuratissimam, ponendum est animam huma-

danke aus dem sog. *Liber de causis*, der lediglich ein Auszug aus der ins Arabische übertragenen *στοιχείωσις θεολογική* des Proclus darstellt [1]).

Zu unserm eigentlichen Gegenstande wieder zurückkehrend sei bemerkt, daß unser Aristoteliker seine Ansicht, daß die menschliche Seele auch intellektuelle Fähigkeiten umfaßt, statt sich auf einen strikten Beweis einzulassen, einfach auf die mit jenem Satz des *Liber de causis* dem Inhalt nach zum Teil verwandte Seelendefinition des jüdischen Peripatetikers Isaak Israëli verweist, der gemäß die vernünftige Seele im Schatten der Intelligenz geschaffen ist [2]). Der neuplatonischen Denk- und Sprechweise seiner arabischen Lehrer schließt er sich auch insofern an, als er außerdem erklärt, daß auch unkörperliche Kräfte aus der Substanz der Seele hervorflössen, rühre daher, daß sie unter allen natürlichen Formen der Intelligenz am nächsten kommt und ihr am ähnlichsten ist. Auf Grund dieser ihrer Beziehung zur getrennten Intelligenz besitzt sie gewisse Kräfte, die letzterer eigentümlich sind. Was den intellectus possibilis anlangt, so gehört er als intellektuelle Kraft nicht zu den Potenzen, durch die die Seele mit dem Körper verbunden ist, sondern zu eben jenen, im Hinblick auf die sie das Abbild des ersten thätigen und die Seele spendenden Intellektes ist. Er ist daher unvermischt, weil er mit dem Körper nicht als forma corporis verflochten oder als organische Kraft mit Hilfe eines Organs thätig ist [3]). Unmittelbar steht der Intellekt in keiner Beziehung zum Leibe, wohl aber mittelbar, insofern sein Träger, die Seele, durch andere Fähigkeiten, nämlich die äußeren und inneren Sinne, mit denen der Intellekt selbst in Beziehung steht, wieder mit dem Körper verbunden ist. — Diese Ausführung Alberts ist nicht nur sachlich von Wichtigkeit, sondern auch deshalb bemerkenswert, weil

---

nam velut in horizonte duorum mundorum naturaliter esse constitutam et ordinatam. Vgl. Baumgartner, Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne, a. a. O. S. 19. — [1]) Bardenhewer, a. a. O. S 47.

[2]) De an. a. a. O. p. 145 a. Vgl. S. 17.

[3]) A. a. O. p. 145 b. Für die unkörperliche Natur des Intellektes werden a. a. O. c. 14. p. 147 f. die Argumente Avicennas angeführt S. S. 42. Anm. 7.

sie uns in charakteristischer Weise die Art seiner Synthese zwischen Aristotelismus und Neuplatonismus zeigt, oder richtiger, weil er kurz hingeworfene Gedanken seines griechischen Lehrers ohne Bedenken von Standpunkt des neuplatonischen Arabismus erklärt. Wir sehen, daß er hier ohne weiteres gänzlich heterogene Elemente unkritisch miteinander verbindet; der Einfachkeit und Klarheit des aristotelischen Erkennens folgt unmittelbar das Dunkel und die Mystik neuplatonischer Phantasie. Zu bemerken ist noch, daß Albert nach Maßgabe dessen, was wir bereits früher über seine Auffassung neuplatonischer Termini gesagt haben, auch hier bei der Anführung der von Isaak Israëli, dem *Liber de causis* u. s. w. entlehnten Gedanken nicht im mindesten anscheinend an deren spezifisch neuplatonisch-emanatistische Bedeutung denkt.

Dem intellectus possibilis kommt, wie wir bereits wissen [1]), nach Albert die Eigenschaft zu, getrennt und kein bestimmtes dieses zu sein. Daß ihm letztere zukommt, daß er kein bestimmter konkreter ist, folgt für unseren Philosophen unmittelbar daraus, daß er getrennt ist. Dies ist er der zweifachen Bedeutung gemäß, welche dem Ausdruck „getrennt" eigen; er bedeutet nämlich erstens: frei von allem Spezifizierenden und Individualisierenden, in welchem Sinne z. B. auch die Universalien als getrennt zu bezeichnen sind, und zweitens: etwas der Potenz nach sein, bevor man es der Wirklichkeit nach ist [2]). Nach Alberts Interpretation des aristotelischen *χωριστός* (separatus, absolutus [3]) ist somit der mögliche Intellekt „getrennt", insofern

[1]) S. S. 188 f.

[2]) De an. l. III. t. 2. c. 3. p. 133 b: „Separatus autem potentia ab omnibus Peripateticis intellectus possibilis, secundum quod separatum duo importat, quorum unum est, sicut separatum dicimus denudatum esse a specificantibus et individuantibus, sicut prima universalia dicimus fore separata. Secundum autem est, sicut dicimus separatum id quod est potentia aliquid antequam habeat illud. Plato autem tertium modum separari posuit, secundum quem separata dicimus, quae sunt divisa subiecto et loco; et hoc modo intellectivam animam separabat a sensitiva et motiva secundum locum et motiva. Sed hoc minus curarunt loqui de separato Peripatetici.

[3]) Bei Albert ist *χωριστός* für gewöhnlich durch „separatus" wiedergegeben (vgl. De an. a. a. O. und l. III. t. 2. c. 18. p. 153 a), durch „absolutus" De an. a. a. O. c. 12. p. 144 b, da „separatus" kurz vorher im Sinne von immixtus (non permixtus corpori, *ἀμιγής*) gebraucht wird.

er erstens abstrakt und zweitens potentiell ist. Wenn derselbe auch in diesem zweifachen Sinne getrennt ist, so darf indessen, wird von ihm betont, keineswegs angenommen werden, daß er von allem Sein losgelöst ist; denn sonst stellt er ja nur eine bloße Potenz (potentia pura) dar, und diese bedeutet in Wirklichkeit nichts. Insofern hat denn auch Avencebrol das Richtige getroffen, als er die Potenz durch die Form der intellektuellen Natur zu einem gewissen Seienden in der Welt (ad ens unum in mundo) bestimmt. Sein Fehler war jedoch der, daß er glaubte, die Potenz des Intellektes sei die Potenz der Materie und deren Natur auch die seine, was nur in äquivokem Sinne der Fall sein kann. Mag auch der Intellekt die Fähigkeit besitzen, sich selbst zu erkennen, so widerspricht dies, wie Albert sich selbst einen Einwand beantwortend ausführt, noch keinesfalls der Annahme, daß dasjenige, was der Potenz nach alles werden kann, getrennt ist; denn es ist nicht erforderlich, daß er deshalb auch frei von seiner eigenen Form ist, die ihn in der Ordnung des Seienden in der Welt zu einem Seienden determiniert. Um dies zu verdeutlichen, weist Albert auf die Beschaffenheit des Tastsinnmediums hin. Wenn dieses nämlich alle Formen der tastbaren Qualitäten aufzunehmen vermag, so ist dies nicht deshalb der Fall, weil es überhaupt keine tastbaren Qualitäten in sich hätte (das Tastorgan ist ja selbst betastbar), sondern weil es keines der Extreme in sich hat, zwischen denen die tastbaren Qualitäten sich bewegen und darum nach beiden Richtungen erregt werden kann [1]). In dieser Weise ist der intellectus possibilis getrennt und nicht ein bestimmtes dieses. Albert fügt seiner Erklärung die Bemerkung hinzu, daß er in diesem Punkte mit Avicenna und Averroës übereinstimme [2]).

Der mögliche Intellekt soll ferner leidenslos (impassibilis) sein. Wie aber ist dies möglich, da er doch zu den passiven Fähigkeiten gehört, bald in der Potenz sich befindet, bald wieder aktuell ist? Albert leugnet, sei im voraus bemerkt, daß ihm

[1]) Albert beruft sich für diesen Vergleich ausdrücklich auf Averroës (De an. II, 7. T. C. n. 118).

[2]) De an. a. a. O. c. 12. p. 144 b f.

ein Leiden im gewöhnlichen Sinne des Wortes zukommt, er giebt dagegen zu, daß er in gewissem Sinne infolge seiner Rezeptivität leidensfähig ist, und bezeichnet von diesem Gesichtspunkt aus den intellectus possibilis gelegentlich auch als *intellectus patiens universaliter* [1]). Bei der Erörterung dieser Schwierigkeit geht er in umständlicher Weise von der Unterscheidung einer doppelten Potentialität des spekulativen Intellektes d. h. des geformten intellectus possibilis aus. Dieser ist erstens im Zustand der Möglichkeit, wenn die Beziehung dessen, was erkannt wird, zum Partikulären, in dem es nur potentiell vorhanden ist, d. h. also das Verhältnis des Universale zur species sensibilis in Betracht kommt. Insofern diese Potentialität in die Aktualität übergeführt wird, wird auch der Intellekt verändert und ist in dieser Hinsicht leidensfähig [2]). Der spekulative Intellekt befindet sich zweitens im Zustand der Potenz im Hinblick auf den möglichen Intellekt, in welchem das aktuell erkannte Universale sich findet. Und zwar ist dieses in ihm nur unter der Aktualität und der Form der Intelligibilität; letztere wiederum verdankt er dem Licht des intellectus agens, gleichwie die Farben ihr formales Sein, vermöge dessen sie den Gesichtssinn bewegen, vom körperlichen Lichte erhalten. Wenn sich nun unter dem Lichte der thätigen Vernunft das Universale mit der möglichen verbindet, vereinigt es sich nicht mit ihm, wie mit einem Organ, sondern in der Art, daß es ihm seine Bestimmung giebt (unitur ei sicut determinato). Der mögliche Intellekt und die Intelligibilien besitzen nämlich die gleiche Natur; Subjekt und Objekt sind beide intellektuell, jenes, insofern es möglicher Intellekt, dieses, insofern es intelligibel ist. Die Intellektualität des möglichen Intellektes jedoch ist verworren und unbestimmt. Bestimmt aber wird sie, wie die Potenz durch den Akt, wie das Unbestimmte durch das Bestimmte seine Vollendung erhält. Deshalb werden das Intelligibele und

[1]) S. de hom. q. 52. p. 243 b f.

[2]) Wenn hiernach der Intellekt als subjectum transmutationis erscheint, so steht dies indes nicht im Widerspruch mit De an. a. a. O. c. 17. p. 151 a f, wo Albert nachweist, daß der Intellekt zwar das Subjectum receptionis, sed non transmutationis ist. In obigem Zusammenhang ist nämlich nur die formale, nicht aber die physikalische Veränderung gemeint.

der intellectus possibilis nicht in der Weise eins, wie dies zwischen Subjekt und Accidenz der Fall ist, da ja letzteres nicht die Vollendung seines Trägers bildet. Sie werden auch nicht in dem Sinne eins, wie Materie und Form eine Einheit darstellen; denn die Form vollendet die Materie hinsichtlich des Seins nur insofern, als sie eine einzelne und besondere (distincta et divisa) ist. Dem Universale aber ist ein nicht geschiedenes und gesondertes Sein eigentümlich, auch vollendet es nicht das Sein; es bildet vielmehr nur das Prinzip der Erkenntnis desjenigen, was ist, da man andernfalls sagen müßte, daß der Intellekt ein Stein würde, wenn er einen Stein erkennt, ein Esel, wenn er einen Esel erkennt [1]). Albert bemerkt, daß in dieser Auffassung Averroës [2]) mit ihm übereinstimme, und schließt auf Grund dieser Darlegung, daß dem spekulativen Intellekt von seiten seines Trägers, dem möglichen Intellekte, keine Veränderung und kein Leiden in realem Sinne zukomme [3]). Diese Erklärung unseres Peripatetikers, welche darauf hinausläuft, daß der intellectus possibilis leidenslos ist und zwar der gewöhnlichen Bedeutung dieses Wortes nach, daß ihm aber sehr wohl Leidensfähigkeit als Potentialität verstanden zugeschrieben werden kann, finden wir bereits bei Themistius [4]).

Im Vorangegangenen haben wir gehört, daß der mögliche Intellekt in gewisser Hinsicht doch auch leidensfähig ist. Es sei

[1]) Vgl. S. 215. — [2]) Vgl. De an. III, 1. T. C. n. 2. 3. III, 2. n. 12.

[3]) De an. a. a. O. p. 145 a—b. Thomas spricht sich über die Leidensfähigkeit des intellectus possibilis in ähnlicher Weise wie Albert aus. S. th. I. q. 79. a. 2 C. unterscheidet er drei Bedeutungen von „pati". Es bezeichnet ihm dieser Terminus erstens ein Leiden in physikalischem oder physiologischem Sinne, zweitens im Sinne von Verlieren, Verlustiggehen, und drittens im Sinne des speziell aristotelischen Vollendetwerdens. In letzterem kommt nach ihm dem Intellekt allein nur Leidensfähigkeit zu (vgl. Comm. in Arist. De an. III. lect. 7: Si intelligere est simile ei quod est sentire, et partem intellectivam oportet esse impassibilem, passione propria accepta; sed oportet quod habeat aliquid simile passibilitati, quia oportet huiusmodi partem esse susceptivam speciei intelligibilis, et quod sit in potentia ad huiusmodi speciem, sed non sit hoc in actu).

[4]) Vgl. De an. V. p. 94, 13: *δεῖ τοίνυν αὐτὸν ἀπαθῆ εἶναι τοῦ κυρίως λεγουμένου πάθους καὶ μὴ ἔχειν οἰκείαν μὲν μορφήν, δεκτικὸν δὲ εἶναι παντὸς εἴδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο.* Vgl. a. a. O. p. 97, 8 ff. Vgl. Bach, a. a. O. S. 63 f.

darauf hingewiesen, daß er insofern unserem Scholastiker mit der „leidenden Vernunft“ (*νοῦς παθητικός*) des Aristoteles als identisch gilt, von der dieser sagt, daß sie vergänglich sei und daß ohne sie kein Denken stattfinde [1]). Daß Albert sich in der angegebenen Weise entscheidet, ersehen wir aus dem Kommentar selbst, den er zu dieser schwer verständlichen, dunkelen Bemerkung seines griechischen Lehrers giebt [2]). Solange die menschliche Seele mit dem Körper verbunden ist, kommt all unser Wissen, bemerkt er hier, nur auf Grund der Sinnesthätigkeit zustande. Der Intellekt bedient sich in diesem Fall der Wiedererinnerungs- und der sinnlichen Denkkraft. Insofern sich nun aber der intellectus possibilis zu ihnen hinwendet und von ihnen die partikulären Phantasmen erhält, ist er leidend und veränderlich. Da die Seele nach dem Tode ohne den Körper existiert und daher ihre sinnlichen Vermögen ihre Funktionen nicht mehr ausüben können, so geht auch der Intellekt der Möglichkeit, sich zu den Sinnen hinzuwenden, verlustig, und ist, mag er auch seiner Substanz nach unveränderlich und unvergänglich sein, doch in dieser Hinsicht sterblich [3]). Wir sehen somit, daß Albert den *intellectus passibilis* oder *passivus* nicht als ein Vermögen der sinnlichen Seele als solcher ansieht; er faßt ihn vielmehr als die Fähigkeit des intellectus possibilis auf, mit den sensitiven Potenzen in Beziehung zu treten. Sie soll ihm accidentell zukommen und ihm nach dem Tode verloren gehen, da er ihrer, wie wir bereits früher gehört haben [4]), dann nicht mehr

[1]) De an. III, 5. p. 430 a 24 f.

[2]) S. z. Folg. De an. l. III. t. 2. c. 19. p. 154 b f.

[3]) A. a. O. p. 154 b: Et ideo etiam, quando talis est in toto separatus intellectus, qui est conversio intellectus possibilis ad agentem, qui totum intelligere suum habet intra se ipsum, tunc non reminiscimus, quod reminiscentia sit per conversionem ad particularia, quae sunt in phantasmatibus et sit mediante cogitativa, quae est actus rationis conferentis de particularibus; et hoc non habet intellectus possibilis per conversionem ad agentem, sed potius per conversionem ad phantasmata et ex illa parte est vere passibilis intellectus et secundum hoc corruptibilis est, licet in se sit substantia perpetua. P. 154 b – 155 a: Intellectus, qui utitur reminiscentia et cogitatione, est passibilis et mutabilis; et quia passivus est, corruptibilis est, eo quod communicat corruptibili et corrumpitur, illo interius corrupto, cum sit in se substantia incorruptibilis.

[4]) S. S. 49.

bedarf. Albert schließt sich somit nicht der Ansicht des Averroës an, der den intellectus passibilis bald mit der vis imaginativa [1]), bald mit der vis cogitativa identifizierte [2]). Bemerkt sei, daß Thomas in seiner Erklärung des Wesens der leidenden Vernunft sich der Meinung seines Lehrers nicht anschloß, sondern sich vielmehr der Auffassung des „Kommentators" näherte. Auch er deutete den *νοῦς παθητικός* an den verschiedenen Stellen verschieden; er faßte den intellectus passibilis bald als vis cogitativa [3]), bald als phantasia auf [4]), an anderer Stelle wieder erscheint er ihm nicht als ein einzelnes Vermögen, sondern als ein Komplex von inneren Sinnesvermögen [5]); auch berichtet er uns schließlich, daß einige die leidende Vernunft für das sinnliche Begehrungsvermögen hielten [6]).

In dem historisch-kritischen Teile seiner Untersuchung in *De anima* hatte Albert betont, daß die früheren Philosophen insbesondere zwei Schwierigkeiten, welche die Lehre vom möglichen Intellekte enthält, nicht zu überwinden vermochten, und infolgedessen zu ihrer falschen Annahme über dessen Natur und Wesen gelangten. Der Intellekt soll nämlich getrennt sein, desgleichen auch das Universale von allem Individualisierenden; was aber getrennt ist, existiert für alle Menschen als dasselbe.

---

[1]) Z. B. De an. III, 1. T. C. n. 20. Aristoteles intendebat hic per intellectum passibilem virtutem imaginativam humanam. Nicht unwahrscheinlich ist, daß, wie Brentano (a. a. O. S. 15. Anm. 39) bemerkt, Averroës sich hier nur ungenau ausdrückt und „virtus imaginativa" in allgemeinerem Sinne eines (inneren) sinnlichen Vermögens versteht.

[2]) Z. B. a. a. O. n. 5: Intelligit Aristoteles per intellectum passibilem ipsam virtutem cogitativam. Weitere Belege bei Brentano a. a. O.

[3]) Z. B. S. c. gent. II, 60: Intellectum, quem Aristoteles vocat „passivum", qui est ipsa cogitativa. Vgl. a. a. O. 73. Eth. VI, 1 k und 9 i.

[4]) Z. B. Metaph. VII, 10 c: „Phantasiam", quae quandoque intellectus vocatur secundum illud in III. De anima „intellectus passivus" corruptibilis est. Vgl. Periherm. I. 2 a. De an. III, 10 e.

[5]) S. th. I, II. 51. 3 c: Intellectus, quem Aristoteles vocat passivum, est ratio particularis, id est cogitativa cum memorativa et imaginativa. De an. III, 10 e: Passivus intellectus corruptibilis est, id est pars animae, quae non est sine passionibus.

[6]) S. th. I. 79. 2 ad. 2: Intellectus passivus secundum quosdam dicitur appetitus sensitivus, in quo sunt animae passiones.

Folgt daraus nicht zum mindesten hinsichtlich des spekulativen Verstandes, daß er bei allen derselbe ist, und daraus wieder, daß alle dasselbe erkennen, was doch der Erfahrung widerspricht? Ferner, wenn vorausgesetzt wird, daß der mögliche Intellekt der Potenz nach alles ist und daß der Urmaterie die gleiche Eigenschaft zukommt, ergiebt sich daraus nicht, daß der intellectus possibilis mit der materia prima identisch ist und letztere gleichfalls die in ihr enthaltenen Formen erkennt? Auf diese wichtigen Fragen geht Albert besonders ein; in den betreffenden Ausführungen sucht er den Nachweis dafür zu erbringen, daß die aristotelischen Bestimmungen über das Getrenntsein und die Potentialität des Intellektes richtig verstanden keineswegs zu derartigen Konsequenzen führen.

Denn, was den ersten Punkt anlangt, so ist, bemerkt unser Peripatetiker, die Vernunft an sich wohl getrennt; indessen darf man doch nicht übersehen, daß dieselbe Substanz, der sie inhäriert, noch Fähigkeiten besitzt, die ihrerseits wieder mit dem Körper in Verbindung stehen, nämlich die äußeren und inneren Sinnesvermögen, und daß insofern die Vernunft zu einem hoc aliquid, zu etwas Individuellem wird [1]). Albert weist hier eigens noch darauf hin, daß er in dieser Hinsicht anderer Meinung als Averroës sei, während er hingegen mit Avicenna, Algazel und mit Aristoteles übereinstimme. Letzterer nämlich bezeichnet den Intellekt, durch den die Seele erkenne und begreife, als einen Teil derselben [2]); die Seele selbst wieder wird von ihm als die Vollendung des organischen Körpers definiert, woraus sich ergiebt, daß sie nicht in allen Individuen dieselbe sein kann. Was die Einwände anlangt, welche Avempace und Abubaker gegen die Annahme eines individuellen intellectus possibilis vorbrachten [3]), so sind diese nicht stichhaltig. Sie hielten dieselbe, wie wir bereits erfahren haben, mit der Universalität der intelligibelen Spezies für unvereinbar. Indessen findet eine Partikularisierung des Universale, wie die beiden arabischen Lehrer befürchteten, gar nicht statt, auch

[1]) S. S. 201 f.
[2]) S. S. 219.
[3]) S. S. 201 f.

wenn ein individueller möglicher Intellekt als dessen Subjekt statuiert wird. Denn, wenn mein Intellekt individuell und getrennt von dem deinen ist, wird ihnen erwidert, so bildet er doch eben nicht, insofern er individuell ist, den Träger der Universalien. Von einer Individualisierung derselben kann gar keine Rede sein, gleichwie denn auch die Farben nicht durch das Licht, welches sie abstrahiert, sondern durch die Materie und deren Appendizien, durch Lage, Gestalt u. s. w., individualisiert werden [1]). Ebensowenig ergiebt sich, daß wir alle das nämliche Wissen haben müßten. Allerdings ist das Universale, insofern es durch die Seele keine Individualisierung erfährt, überall und immer in allen Geistern dasselbe. Aber das Wissen des einen stimmt darum noch nicht mit dem des anderen überein. Worüber der eine nachdenkt, denkt nicht zugleich auch der andere nach. Denn die Erkenntnis wird veranlaßt zunächst durch die Bewegung eines Phantasmas. Diese aber sind bei den einzelnen Menschen äußerst verschieden und mannigfaltig, indem ja der eine diese, der andere jene Erinnerungen und Erfahrungen besitzt. In der Art und Weise, in welcher Albert dies Bedenken beseitigt, zeigt er sich als Schüler des „Kommentators". Er ist sich der Ähnlichkeit seiner Lösung mit der des Averroës [2]) auch bewußt; er bemerkt am Schlusse seiner Ausführung, daß er in dieser Erklärung mit ihm übereinstimme, wenngleich er sich in der Lehre von der Abstraktion des Begriffes von ihm etwas unterscheide [3]).

Für die Auffassung, welche Theophrast und Avencebrol über die Beschaffenheit der möglichen Vernunft vertraten,

[1]) Der Vergleich ist unzutreffend; denn das Licht bedingt nur das aktuelle Sein der Farben, nimmt sie aber nicht ihrem universellen Sein nach auf, was doch bezüglich des potentiellen Intellektes behauptet wird. In ähnlicher Weise entgegnet Albert bereits De an. l. III. t. 1. c. 6. p. 137 b f. S. S. 202 f.

[2]) Wie wir gehört, lehrte Averroës auch die Einheit der möglichen Vernunft. Den Einwand, daß wir dann alle dasselbe erkennen, suchte er durch den Hinweis zu widerlegen, daß wir nur insofern erkennen, als der intellectus materialis durch die Phantasmen mit uns in Beziehung tritt. Die Phantasmen aber sind bei den einzelnen Menschen verschieden und nicht in derselben Weise disponiert. S. Brentano, a. a. O. S. 19.

[3]) De an. l. III. t. 2. c. 13. p. 146 a—b. — Über den Unterschied ihrer Lehre von der Abstraktion des Universale vgl. S. 206 f.

war, wie unser Scholastiker uns belehrte, die zweite jener beiden Schwierigkeiten verhängnisvoll gewesen. Wenn der intellectus possibilis sowohl, als auch die materia prima der Möglichkeit nach alles sein sollen, wie ist da noch eine Unterscheidung möglich? Der unmittelbare Schüler des Aristoteles fand keinen Ausweg; er leugnete infolgedessen, wie wir wissen, die Receptivität des Intellektes [1]). Der jüdische Peripatetiker aber verstand sich thatsächlich zur Identifizierung des möglichen Intellektes mit der Urmaterie [2]). Beiden Auffassungen trat Albert entgegen. Daß der intellectus possibilis der Potenz nach alles ist, an dieser Bestimmung des Aristoteles kann seiner Ansicht nach nicht gerüttelt werden. Sie wird von ihm in vollem Umfange aufrecht erhalten. Gleichwohl ist aber die mögliche Vernunft und die erste Materie noch keineswegs als identisch anzusehen. Beide haben allerdings die Fähigkeit, alles zu werden, belehrt er seine Gegner, insofern sie alle Formen aufzunehmen vermögen. Indessen ist es nicht notwendig, ihre Natur deshalb für völlig identisch zu erklären, da sich eine vierfache Verschiedenheit hinsichtlich des Seins der Formen im Intellekte und ihrem Sein in der materia prima nachweisen läßt.

Die intelligibelen Formen sind erstens im intellectus possibilis als in einem mehr Formalen und durch sie selbst Bestimmten. In der materia prima haben sie dagegen ein mehr materielles Sein und ihre Subsistenz.

In Hinsicht auf den Intellekt sind zweitens die Formen universell und einfach, in Beziehung zur Materie ihrem partikulären Sein nach getrennt und den Bedingungen von Raum und Zeit unterworfen. Daher erkennt sie auch die materia prima nicht, wohl aber der Intellekt. Diese Unterscheidung macht, betont Albert, auch Averroës [3]).

---

[1]) Vgl. S. 200. — [2]) Vgl. S. 212 ff.

[3]) Cf. De an. III, 5. T. C. n. 5: Et cum ista est definitio intellectus materialis, manifestum est, quod differt apud ipsum a prima materia in hoc, quod iste est in potentia omnes intentiones formarum universalium materialium; prima autem materia est in potentia omnes istae formae sensibiles, non cognoscens neque comprehendens. Et causa, propter quam ista natura est distinguens et cognoscens, prima autem materia neque cognoscens neque distinguens, est, quia prima materia recipit formas diversas, scilicet indivi-

Drittens ist zu bemerken, daß die Materie ihrer Potenz nach nicht zu einem Seienden intellektueller Natur bestimmt ist, insofern sie materia prima ist, wohl aber die Potenz des intellectus possibilis. Daher strahlt auch nicht die Natur der Materie mit ihrem Lichte aus über die Formen, die in ihr sind, wohl aber der Intellekt, wie auch Avencebrol gelehrt hat[1]).

Man hat viertens zu beachten, daß im intellectus possibilis die Formen nicht individualisiert sind, da sie sich nicht gänzlich mit ihm als mit ihrem Subjekte, ihrer Materie verbinden; daher erhebt er sich in seiner Thätigkeit frei über sie. Die Materie nimmt die Formen dagegen als ihr Träger auf, wird durch sie geteilt und bildet alsdann das Werkzeug ihrer Thätigkeit. Daraus geht nach Albert hervor, daß von der passiven Potenz des intellectus possibilis und der materia prima nur in äquivoker Beziehung die Rede sein kann und somit das Fundament, auf dem Avencebrol seine ganze Lehre aufgebaut hat, zerstört ist[2]).

Was das Objekt des Intellektes anlangt, so sind wir durch die bisherigen Erörterungen bereits zur Genüge dahin orientiert, daß dies nach der Lehre unseres Peripatetikers die allgemeinen Formen der Dinge bilden. Sie sind, wie wir wissen, im intellectus possibilis der Möglichkeit nach vorhanden und werden durch die Thätigkeit des intellectus agens auf die Anregung der Wahrnehmung und Erfahrung hin aktualisiert d. h. bewußt. Es erübrigt sich in dieser Hinsicht nur noch zu bemerken, daß Albert auch auf die Frage eingeht, ob der Intellekt sein eigenes Objekt werden, ob er sich selbst erkennen

---

duales et istas; iste autem recipit formas universales. Et ex hoc apparet quod ista natura non est aliquod hoc neque corpus neque virtus in corpore, quoniam, si ita esset, tunc reciperet formas secundum quod sint diversa et ista. Et si ita esset, tunc formae existentes in ipsa, essent intellectae in potentia; et sic non distingueret naturam formarum secundum quod sunt formae; sicut est dispositio in formis individualibus sive spiritualibus sive corporalibus.

[1]) Wie Albert berichtet, erhält die Urmaterie erst dadurch die Fähigkeit, die intelligibelen Formen aufzunehmen und zu erkennen, daß sie durch die Form der Intelligenz bestimmt und somit intellectus possibilis wird. Vgl. S 213.

[2]) De an. a. a. O. p. 146 b.

kann, ob er zugleich das Selbstbewußtsein repräsentiert. Dort, wo Albert als Peripatetiker den Punkt behandelt, wiederholt er eigentlich nur das, was Aristoteles bereits in *De anima* über den Gegenstand gesagt [1]), insofern er die kurzen, aphoristischen Bemerkungen, durch welche dieser seine Ansicht nur eben mehr andeutet als darlegt, seinerseits des näheren ausführt. Er erläutert in dieser Weise, inwiefern der Intellekt sich selbst erkennt. Alles, was erkannt wird, wird vermittelst eines Vorstellungsbildes (intentio) erkannt, das von ihm abstrahiert ist. Dies vorausgesetzt muß sich auch der Intellekt auf dem Wege einer derartigen Abstraktion erkennen. Nun aber wird das Abstrahierte nicht in demjenigen, von dem es abstrahiert ist, sondern in einem anderen aufgenommen. Folglich bedürfte der intellectus possibilis, würde er so zur Erkenntnis seiner selbst gelangen, eines anderen Intellektes, der das ihm eigentümliche Vorstellungsbild aufnimmt. Daraus aber ergäbe sich ein regressus in infinitum. Will man diesen vermeiden und dann etwa annehmen, daß die Vernunft sich und das übrige nicht auf dem Wege der Abstraktion erkennt, so müßte auch dem anderen spekulative Vernunft innewohnen. Da beides unzutreffend ist, so folgt, daß der Intellekt sich in einer Hinsicht, wie die sonstigen Objekte erkennt, und in anderer wieder, daß er sich nicht wie diese erkennt. Er erfaßt sich wie das übrige, insofern er sich selbst gleichfalls durch ein Vorstellungsbild erkennen muß. Und er erkennt sich andererseits wieder nicht so, wie die anderen Objekte, da die Vorstellung, mit Hülfe deren er sich erkennt, er, der Intellekt, selbst ist, während er aber nicht zugleich auch die Vorstellung bildet, durch welche die anderen Dinge erkannt werden; denn sonst wäre er ein Stein u. s. w. Insofern der Intellekt sich selbst erkennt, bedarf es keiner weiteren Abstraktion, da er selbst abstrakt (separatus) ist; wohl aber ist dies in den übrigen Fällen notwendig [2]). – Hingewiesen sei an dieser Stelle, daß unser Philosoph da, wo er speziell die Anschauungen der theologischen Autoritäten vertritt, über das Selbstbewußtsein noch des näheren im Sinne Augustins han-

[1]) Vgl. De an. III, 4. p. 429 a 26 ff.
[2]) De an. l. III. t. 2. c. 18. p. 154 a—b.

delt. Auf die betreffenden Ausführungen haben wir demgemäß im dritten Abschnitt unserer Schrift einzugehen.

Unsere Untersuchung über das Wesen des Intellektes bei Albert schließen wir mit dem Hinweis, daß Thomas seine Auffassung in allen wesentlichen Punkten übernahm [1]) und sie in der Dominikanerschule die herrschende geblieben ist. Nicht Thomas ist es also gewesen, der die Lehre vom thätigen und möglichen Intellekt festgestellt und begründet hat, wie sie für die Thomistenschule maßgebend geblieben ist [2]), sondern Albert. Wir heben dies deshalb besonders hervor, weil, wie in mancher anderer Hinsicht, so auch hier das Lob, das dem Schüler gespendet wird, dem Lehrer gebührt. So rühmt Brentano mit begeisterten Worten die Ansicht, welche der Aquinate über den Intellekt vertreten [3]). Er hält sie ohne weiteres für dessen eigene Leistung; der Name „Albert" wird überhaupt nicht erwähnt.

Intellekt und Sinn.

Nachdem wir bisher das Wesen der beiden intellektuellen Kräfte an sich, ihre Thätigkeiten und ihr gegenseitiges Verhältnis bei Albert erörtert haben, haben wir ferner klarzustellen, in welcher Weise er Intellekt und Sinn von einander scheidet, wie er die Eigenart der intellektuellen Erkenntnis im Unterschied von der sinnlichen Wahrnehmung bestimmt und in welcher Form er sich ihr gegenseitiges Zusammenwirken denkt.

Wie Aristoteles, so will auch unser Peripatetiker im allgemeinen festgehalten wissen, daß der Intellekt sich zum Intelligibelen, wie der Sinn zum Sinnfälligen verhält, insofern beide die ihnen adäquaten Objekte aufnehmen, durch sie „leiden" d. h. bestimmt und vollendet werden. Indessen giebt er seinem Lehrer auch darin Recht, daß die Aufnahme der betreffenden Spezies beim Intellekt insoweit eine andere als beim Sinn ist, als hier die organische Natur des letzteren in Betracht kommt. Die sinnliche Species verbindet sich nämlich mit dem Sinnes-

[1]) Vgl. Thomas, S. th. I. q. 79. a. 3—5. S. c. gent. II. c. 76—78.
[2]) Vgl. v. Hertling, Albertus. S. 123.
[3]) Vgl. a. a. O. S. 226. 228 f.

organ in der Weise, wie sich das Accidens mit seinem Träger vereint [1]); die species intelligibilis aber wird vom intellectus possibilis nicht derartig aufgenommen, wie wir bereits gehört haben [2]). Ferner ist die Affizierbarkeit zwischen Vernunft und Sinn deshalb keine völlig analoge, weil wir nicht imstande sind, das in zu hohem oder zu niedrigem Grade Wahrnehmbare mit den Sinnen zu erfassen, wie man z. B. nicht in allzu helles Weiß sehen oder nach einem sehr lauten Schall ein leises Geräusch zu hören vermag, während gerade das Umgekehrte aber hinsichtlich des Intellektes der Fall ist. Nach der Erkenntnis des in hohem Grade Intelligibelen, wie der göttlichen Wahrheiten und der Beweisprinzipien (principia demonstrationum), erkennt er nämlich das auf niederer Stufe der Intelligibilität Stehende um so vorzüglicher, insofern jenes gerade das Prinzip für dieses ist. Wäre der Intellekt organischer Natur, so würde ihm diese Art der Erkenntnis ebenso wie den Sinnen unmöglich sein [3]).

Was die Ausführungen Alberts über die Art und Weise ihres gegenseitigen Zusammenwirkens und ihre beiderseitigen Beziehungen anlangt, so erhebt er sich auch in diesem Punkte nicht wesentlich über das, was schon Aristoteles hierüber bemerkt hat. Bei der sinnlichen Wahrnehmung wurde, wie wir wissen, außer jenen Kräften, welche die ihrer Objektssphäre angehörigen Gegenstände erfassen, noch ein Vermögen angenommen, das diese untereinander vergleicht und beurteilt, nämlich der sensus communis. Welche Kraft aber wird es sein, fragt sich hier unser Scholastiker, die das intelligibele Objekt mit dem sinnfälligen vergleicht?

Entweder erkennt die Seele das Universale und das Partikuläre durch zwei verschiedene Kräfte oder durch ebendieselbe Fähigkeit, die sich aber nach beiden Seiten hin verschieden verhält. Ohne Zweifel unterscheidet die Seele das sinnfällige und das intellektuell erkennbare Objekt an sich allerdings durch

---

[1]) De an. a. a. O. c. 12. p. 145 b.

[2]) S. S. 223 ff.

[3]) De an. l. III. t. 2. c. 15. p. 148 b. Nach Arist. De an. III, 4. p. 429 a 29 ff.

verschiedene Vermögen, das eine durch die Sinne, das andere durch den Intellekt; in ihrer beurteilenden Thätigkeit dagegen durch ein und dieselbe Kraft, die sich indessen verschieden verhält. Daß es nur ein und dieselbe Fähigkeit sein kann, die das Intelligibele selbst untereinander, sowie auch dieses und das Sinnfällige vergleicht und beurteilt, erhellt aus den nämlichen Gründen, bemerkt Albert kurz, aus denen sich die Annahme des Gemeinsinns als eines ersten sensitiv Thätigen ergab [1]). In diesem Falle ist es der Intellekt, der, insofern es sich um intelligibele und sensibele Objekte handelt, jedoch von dem sinnlichen Wahrnehmungsvermögen unterstützt wird. Wenn nämlich der Intellekt z. B. den Begriff „Fleisch" erfaßt, so bedarf er bei dieser Erkenntnis der Sinne, insofern man beim Begriff „Fleisch" zugleich auch an dessen sinnfällige Materie denkt, da die Form eben nur in dieser Materie ist und außerhalb dieser von Fleisch nur in äquivokem Sinne gesprochen werden kann. Es findet somit beim Intellekte eine Reflexion statt: die vernünftige Seele geht gleichsam aus sich heraus, breitet sich nach dem sinnlichen Wahrnehmungs- oder Vorstellungsvermögen hin und kehrt alsdann bereichert zu sich selbst zurück [2]).

Die sinnliche Wahrnehmung erweist sich nach Albert, wie wir gelegentlich schon erfahren haben, noch in anderer Hinsicht als Helferin und Vermittlerin der vernünftigen Erkenntnis. Wenn der intellectus possibilis aus dem Zustand der Potentialität in den der Aktualität übergeht, dann gebraucht er die Unterstützung der Sinne, der imaginatio und phantasia, sowie die der reminiscentia. Aus der Wahrnehmung der Sinne schöpft er die Erfahrung, aus den Erfahrungen die Erinnerung und aus diesen das Allgemeine [3]). Die abstrahierende Thätigkeit, welche der Intellekt dabei ausübt, muß den Arten der sinnlichen Wahrnehmung gemäß eine dreifach verschiedene sein. Er muß die Form von der Materie, von deren Appendizien, d. h. Quantität, Figur, Lage und den sinnlichen Qualitäten, sowie den sie be-

[1]) S. S. 137 f.

[2]) De an. a. a. O. c. 16. p. 149 f. Vgl. Arist. De an. III, 4. p. 429 b 11 ff.

[3]) De an. a. a. O. c. 19. p. 154 b.

gleitenden Vorstellungsinhalten entkleiden, um sie universell zu machen [1]).

Die Vollendung des Intellektes.

Wie das Sonnenlicht sich zu den Farben verhält, insofern diese nur unter der Aktualität des Lichtes abstrahiert werden, so werden nach Albert auch die von den Sinnen her erhaltenen Formen nur durch das Licht des thätigen Intellektes aufgenommen. Der mögliche Intellekt empfängt infolge der Abstraktion mehr den Vorstellungsinhalt der Form (intentio formae) als die Form selbst; denn er erfaßt sie weder ihrem individuellen Sein, noch ihrem Träger nach. Er ist der Ort der Formen, insofern er sie umfaßt, und durch das Licht des thätigen Intellektes, das ihn selbst durchdringt und vollendet, deren Spezies. Erkennendes und Erkanntes werden aktualisiert, die Aktualität des Intelligibelen ist identisch mit der des Intellektes. Indem jeder der beiden Faktoren, Subjekt und Objekt, der Aktualität nach mit dem anderen Faktor eins wird, kann man nicht sagen, daß sie sich wie Form und Materie zu einander verhalten [2]). Die Formen des Intelligibelen aufnehmend, wird die Seele somit gewissermaßen alles [3]).

Hat aber der Intellekt durch den der Seele von Natur aus innewohnenden Habitus der ersten Denkprinzipien, der sie zu ihren einzelnen erkennenden Thätigkeiten informiert, Wissen erworben, so heißt er der erworbene Intellekt (*intellectus adeptus*) [4]).

In einem anderen Zusammenhang schildert Albert dessen Wesen in mehr neuplatonischer Weise und etwas anderer Wendung folgendermaßen: „Weil der intellectus speculativus in allem, was erkannt wird, seine Bethätigung findet, so erkennt

---

[1]) S. de hom. q. 57. a. 2. p. 279 b f.

[2]) De unit. int. c. 6. p. 233 a—b. Vgl. De an. a. a. O. c. 15. p. 148. S. de hom. q. 45. a. 4. p. 268 b. Vgl. S. 225.

[3]) S. de hom. a. a. O. a. 2. p. 266 b. De an. c. 12. p. 168. Die Seele wird es nur „gewissermaßen" (quodammodo), weil sie nicht alles wird dem materiellen, sondern bloß dem intentionellen Sein nach. Vgl. Arist. a. a. O. III, 5. p. 430 a 14 f.

[4]) De an. a. a. O. c. 19. p. 154 b. Vgl. t. 3. c. 11. p. 166 b. 167 a. S. th. II. t. 15. q. 93. m. 2. p. 448 a f.

er in allem Erkannten sich selbst, und wie groß seine Fähigkeit und wie groß seine Schönheit ist und erwirbt sich (adipiscitur) so selbst; dies ist der intellectus adeptus“ [1]). Albert erwähnt, daß er von den Peripatetikern auch als *intellectus divinus* bezeichnet wird. Wenn der Mensch nämlich den erworbenen Intellekt besitzt, so vermag er die Thätigkeit auszuüben, welche ihm seinem Wesen nach zukommt; das Abstrakte durch sich selbst betrachten und erkennen, bildet aber auch die Beschäftigung der Gottheit [2]). Insofern der intellectus adeptus im einfachen Intellekt wurzelt, ist auch er ewig und unsterblich [3]). Wenn er der Seele eigen ist, so bedarf sie nicht mehr erst der Unterstützung der Sinne. Der intellectus adeptus wendet sich dann nur zum thätigen hin und zu sich selbst. Albert erläutert diesen Gedanken an dem Beispiel des Avicenna [4]). Wie nämlich jemand, wenn er in seine Vaterstadt angekommen, des Wagens nicht mehr bedarf, der ihn dorthin geführt, so kann auch der Intellekt, wenn er sich selbst erlangt hat, der Hülfe der sinnlichen Fähigkeiten entbehren. Auf den intellectus adeptus gründet sich nach Albert somit die Fähigkeit der Seele, auch dann, wenn die Unterstützung durch die Sinnesthätigkeit fortfällt, nach dem Tode noch, zu erkennen. Sie ist dann in ihrer himmlischen Heimat angelangt, bedarf nicht mehr des Vehikels der Sinne, sondern schöpft aus dem Schatz des erworbenen Intellektes [5]).

Intellectus speculativus und intellectus practicus.

Aus den Ausführungen Alberts ergiebt es sich, daß er unter dem intellectus speculativus zwei verschiedene Fähigkeiten

---

[1]) De unit. a. a. O. p. 233 b.

[2]) De an l. III. t. 3. c. 11. p. 166 b f. De apprehens. V. n. 8. p. 21 a.

[3]) Vgl. S. 43 f.

[4]) L. VI. natur. V, 3. fol. 42r b (der Text ist zuletzt verderbt); Cum autem perficitur anima et roboratur sola et operatur actiones suas absolute. Virtutes autem sensibile et imaginative et ceterae virtutes corporales retrahunt eam a sua actione. Verbi gratia sicut homo, qui aliquando indiget iumento et eius apparatu, quo perveniat eo quo proponit, quo cum accesserit, sed si ex illis causis acciderit non pervenire.

[5]) De an. a. a. O. c. 19. p. 154 b f. Vgl. S. de hom. q. 54. a. 4. p. 262 b; a. 5. p. 263 b f.

versteht, die sich indessen nicht wesentlich unterscheiden, insofern die eine die Art der anderen ist. Mit Ausnahme derjenigen Stellen, wo er streng systematisch die Formen des Intellektes aufzählt, versteht er durchgängig unter dem intellectus speculativus den durch den intellectus agens aktualisierten intellectus possibilis schlechthin. Von dem möglichen Intellekt unterscheidet dieser sich nicht hinsichtlich seines Trägers, sondern nur hinsichtlich der Potenz und der Thätigkeit. Der *intellectus possibilis* ist der *intellectus in potentia*, der *intellectus speculativus* der *intellectus in actu*. Aus diesem Grunde nennen die Philosophen, wie Albert bemerkt, den spekulativen Intellekt mehr einen Grad des (möglichen) Intellektes als einen anderen Intellekt[1]).

In der Bedeutung, die wir soeben des näheren entwickelt haben, d. h. als den geformten möglichen Intellekt haben wir den spekulativen bereits im Vorangegangenen kennen gelernt. Dort indessen, wo Albert den intellectus in actu in seinen verschiedenen Thätigkeitsrichtungen darstellt, und diese als eine spekulative und praktische unterschieden werden, wird der Begriff des intellectus speculativus ein engerer. Es stehen sich alsdann *intellectus speculativus* und *intellectus practicus* gegenüber, und bilden beide, wie Albert in einer ihrem Gesamtcharakter nach neuplatonischen Schrift zeigt[2]), die Unterarten des *intellectus formalis*. Und zwar heißt, belehrt er uns im Anschluß an Aristoteles[3]), der aktualisierte intellectus possibilis in seiner spekulativen d. h. theoretischen, auf die Unterscheidung von wahr und falsch gerichteten Thätigkeit „intellectus speculativus“[4]). Insofern die Bethätigung des aktualisierten intellectus possibilis eine mehr praktische wird, d. h. auf einen bestimmten Zweck sich bezieht, von der Erkenntnis des Wahren sich auf die des Guten hin ausdehnt und so auf etwas, was durch eine Handlung zu verwirklichen ist, sich erstreckt und insofern wieder

---

[1]) S. de hom. q. 55. a. 1. p. 265 a.

[2]) De int. et int. l. I. t. 3. c. 3. p. 251 b: Tertius autem est, qui est formalis intellectus, quando scilicet sciti vel operandi per lucem intellectus est apud animam et hoc dividitur in practicum et speculativum.

[3]) Vgl. Zeller, a. a. O. II, 2[3]. S. 586. 649.

[4]) S. de hom. q. 55. a. 1. p. 265 a.

einen Akt des Strebevermögens bedingt, wird er als intellectus practicus bezeichnet [1]).

Was das Objekt der speziell auf das Erkennen und Betrachten hinzielenden spekulativen Vernunftthätigkeit anlangt, so ist dies nach unserem Aristoteliker zwiefacher Natur. Einen Teil unserer Erkenntnisse gewinnen wir nämlich auf diskursivem Wege, entweder auf Grund eigenen Forschens oder durch Belehrung seitens anderer; hierbei handelt es sich um ein Erkennen, das durch die Sinnesthätigkeit vermittelt wird und folglich erst eine Abstraktion voraussetzt. Anderes aber erfassen wir intuitiv, nämlich die obersten Prinzipien des Beweises (*dignitates* oder *prima principia demonstrationum*), welche durch sich klar und gewiß sind [2]). Ihre Erkenntnis geht jeder anderen voraus und bietet erst die Möglichkeit für weiteres Wissen. Gott hat diese obersten Grundsätze in die intellektuelle Seele gleichsam als Same für alle sonstige Erkenntnis gelegt; denn sie stellen das Instrument dar, mit Hilfe dessen die Vernunft zu dieser gelangen kann. Träger der obersten und allgemeinsten Prinzipien des Erkennens ist der mögliche Intellekt; erkannt und bestimmt werden sie durch das Licht des thätigen Intellektes [3]). Ihr Besitz wird nicht erst durch die sinnliche Erfahrung vermittelt; das Wissen derselben entsteht in der Seele „von Natur aus", d. h. infolge ihres eigentümlichen Inhaltes von selbst [4]); oder, wie Albert auch sagt, die obersten Prinzipien des Wissens praeexistieren gleichsam in der Seele [5]). In der neuplatonisch gefärbten Abhandlung *De unitate intellectus* hören wir, daß dem intellectus possibilis der *intellectus principiorum* aus jenem Lichte, in dem alle Prinzipien eins und schlechthin sind d. h. aus dem der (göttlichen) Intelligenz her zukommt und nicht von Natur aus eigen ist [6]). „Natur" wird hier jedoch in engerem Sinne als die sinnlich-organische Be-

[1]) A. a. O. q. 61. a. 4. p. 295 b. Eth. l. VI. t. 1. c. 5. 6. p. 226 b f.

[2]) De an. l. III. t. 3. c. 11. p. 166 b.

[3]) De apprehens. pars V. n. 10. 11. p. 21 b. Vgl. Anal. post. t. 5. c. 2. p. 658 a f.

[4]) De an. a. a. O.

[5]) S. th. II. t. 15. q. 93. m. 2. p. 448 a.

[6]) C. 4. p. 233 a (s. S. 240. Anm. 2).

schaffenheit verstanden, so daß ein Widerspruch gegenüber der vorhin erwähnten Erklärung nicht vorliegt. Während Albert, wie Aristoteles [1]), von einem empirischen Ursprung der Prinzipien nichts wissen will, so verkennt er doch nicht die Bedeutung, welche dem sprachlichen Ausdruck für ihr Bewußtwerden und Erfassen durch den menschlichen Geist zukommt. Die Axiome werden, wenn sie sprachlich zum Ausdruck gebracht, voller und genauer erkannt und so veranlaßt die Kenntnis der Termini accidentell die Kenntnis der Prinzipien [2]). Diese Bemerkung zeigt, daß unserem mittelalterlichen Denker die Beziehungen zwischen Sprechen und Denken nicht gänzlich entgangen sind.

Aber nicht nur der spekulative, sondern auch der auf das Thun und Handeln sich beziehende praktische Intellekt geht nach Albert bei seiner Thätigkeit von gewissen Prinzipien aus. Doch bevor wir auf letztere eingehen, sei die Auffassung, welche unser Scholastiker über das Wesen der praktischen Vernunft selbst vertritt, vorher wiedergegeben.

In schwer verständlicher Auseinandersetzung entwickelt er uns in der *Summa de homine* [3]) seine Ansicht über den *intellectus practicus*; und zwar lehnt er sich hierbei unmittelbar an die Bestimmungen an, welche Avicenna im *Liber sextus naturalium*

[1]) Über die Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis der höchsten Prinzipien bei Aristoteles vgl. Kampe, a. a. O. S. 155. Zeller, a. a. O. II, 2[3]. S. 190 ff. 234 ff. 650. Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 55; desgl. Aristoteles. Stuttgart, 1899. S. 79 f.

[2]) De apprehens. a. a. O. n. 10. p. 21 b: Verum quia dicta principia terminis significantur, ex terminorum cognitione plenius et distinctius cognoscuntur et determinantur, ut sic per accidens terminorum notitia notitiam facit principiorum; et secundum hunc modum ex determinatione specierum speculativarum, quae oriuntur ex experimentis et memoriis moventibus possibilem, determinantur. Vgl. De int et int. t. 3. c. 3. p. 261 b: Et ille (intellectus) quidem, qui compositus vocatur, dividitur in intellectum, qui vocatur principiorum, qui secundum aliquid innatus est nobis eo quod principia non ab alio principio accipimus, sed per scientiam terminorum, qui mox innascuntur nobis. De unit. int. c. 6. p. 233 a: Si autem informatur intellectus possibilis apud se habens intellectum principiorum ex lumine illo, quo omnia quidem principia unum sunt et simpliciter, secundum quod pendent ex uno lumine intellectus, divisionem tamen habet et compositionem et intellectionem, secundum quod lumen id determinatur et diffinitur ad terminos dignitatum.

[3]) Q. 61. a. 1. p. 292 b f. In kürzerer Form erwähnt Albert die Lehre Avicennas über den praktischen Intellekt Eth. l. VI. t. 1. c. 5. p. 227 b f.

giebt. Als zutreffend lobt er zunächst die Definition, welche er bei dem arabischen Lehrer findet[1]: „Der praktische Intellekt ist eine thätige Kraft, welche das Prinzip darstellt, das den Körper des Menschen zu den einzelnen Handlungen treibt; diese gehören dem eigenen Nachdenken an, insofern es mit seinen eigenen Absichten, die ihm willkürlich an die Hand gegeben werden, übereinstimmt und Beziehung hat auf das sinnlich begehrende, vorstellende und schätzende Vermögen und auf sich selbst". Der praktische Intellekt wird somit, wie Albert im Sinne des arabischen Lehrers weiter ausführt[2], in Hinsicht auf die von ihm selbst veranlaßten Werke bestimmt. Da jedes derselben beim Menschen mit Hilfe des Körpers erfolgt, so heißt es, daß der intellectus practicus den Körper bewegt. Das Prinzip dieser bewegenden Thätigkeit aber bildet, wie Averroës[3] sagt, das dem praktischen Intellekt innewohnende Wissen (scientia); denn dieses ist die Veranlassung für das Auszuführende (dispositio operabilium). Die einzelnen Thätigkeiten veranlaßt das eigene Denken (cogitatio propria). Diese cogitatio ist aber gleichsam eine coagitatio, ein Mithandeln[4], und stellt die Überlegung der praktischen Vernunft über das Ausführbare dar, für welches die Gründe in Gesichtspunkten liegen, die willkürlich d. h. dem Willen gemäß gebildet sind, weil das menschliche Thun freiwillig ist. Durch dieses Zusammenbringen des Ausführbaren erwächst dem praktischen Intellekt die Aufgabe, die

[1]) S. de hom. a. a. O. p. 292 a. 293 a: Intellectus practicus est vis activa, quae est principium movens corpus hominis ad actiones singulas, quae sunt propriae cogitationis, secundum quod intentionibus convenit, quae ad placitum praeparantur ei (bei Avicenna a. a. O. I, 5. fol. 8r a heißt es convenit ad placitum, quae appropriantur ei). Et habet respectum in comparatione virtutis vitalis imaginabilis et aestimabilis et respectum in comparatione ipsius ad se. Die schwer verständlichen Worte „et habet respectum in comparatione virtutis vitalis imaginabilis et aestimabilis" erfahren im folgenden ihre Erklärung: Sie beziehen sich auf die Hervorbringung äußerer Werke, für welche der intellectus practicus nur durch die Vermittlung der phantasia etc. die Bestimmung geben kann; „respectum in comparatione ipsius ad se" bezieht sich dagegen auf das immanente sittliche Thun.

[2]) S. zu obiger Entwicklung Avic. a. a. O. fol. 8r a—b.

[3]) A. a. O. l. III. c. 2. n. 49: Intellectus, quando comprehendit aliquid desiderabit per scientiam et movebit per desiderium.

[4]) Dieselbe Erklärung finden wir auch Anal. poster. a. a. O. p. 658 a.

Prinzipien zu ordnen und zusammenzustellen, aus denen das Werk hervorgeht. Diese Prinzipien liegen nun entweder 1) in dem Thun selbst oder aber 2) in den Vernunftgründen, welche jenes bestimmen. Im ersten Falle (1) handelt es sich a) entweder um ein immanentes Handeln, ein durch die Gewohnheit geleitetes sittliches Thun (opus pertinens ad consuetudinem in moribus humanis). Hier geht das Werk aus der praktischen Vernunft hervor, insofern durch sie die Teile des Strebevermögens, der zornmütige und begehrliche, geregelt sind, wie z. B. die Werke der Keuschheit und Tapferkeit. Oder aber es vollzieht sich b) in einem äußeren Thun, ist also ein Werk in der Außenwelt (opus pertinens ad naturam), wie bei den mechanischen Künsten. Hier geht es aus der praktischen Vernunft vermittelst der phantasia und aestimatio hervor, von denen erstere die Gestalt des Kunstwerkes, letztere seinen Nutzen bestimmt. Im zweiten oben erwähnten Hauptfall (2) liegt der Ausgangspunkt in den Prinzipien, von denen der Intellekt beim Werke geleitet wird. Es sind dies an sich selbst sichere, auf das Handeln bezügliche Sätze, nämlich die obersten Gebote des moralischen Handelns (principia, quibus regitur intellectus in opere, quae sunt accepta ut per se nota in operationibus), wie z. B. daß es schimpflich ist, zu lügen, daß man jedem das Seine geben muß; hier hat es der praktische Intellekt in seiner Überlegung mit sich selbst zu thun. Deshalb sagt Avicenna, daß bei der ersten Überlegung (1 a) im Intellekt die Affekte entstehen, bei der zweiten (1 b) die mechanischen Künste von ihm ausgehen und bei der dritten (2) die Prinzipien des Handelns, welches die Grundsätze (dignitates) sind.

Wie wir gehört haben, statuiert unser Scholastiker in Berufung auf den arabischen Philosophen besondere auf das moralische Handeln bezügliche Gesetze, durch welche die praktische Vernunft bei ihrer Bethätigung normiert sein soll. Es fragt sich nun, wie Albert des näheren über den Ursprung dieser obersten Grundsätze und ihr Verhältnis zu den Prinzipien der spekulativen Vernunft denkt, ob sie der praktischen Vernunft selbst ursprünglich eigentümlich sein sollen oder aber, ob die theoretische Vernunft sowohl die theoretischen wie auch die

praktischen Prinzipien erfaßt und diese die praktische Vernunft somit erst durch die Vermittlung der theoretischen erhält. Auf Grund dessen, was wir soeben ausgeführt haben, dürften wir zur Annahme berechtigt sein, daß er einen Dualismus der der Vernunft von Natur aus zukommenden Prinzipien annimmt, nämlich oberste theoretische und oberste praktische Sätze unterscheidet und jene der theoretischen, diese aber der praktischen Vernunft als ursprünglichen, nicht empirischen Inhalt zu eigen sein läßt.

Aber sollten wir hier nicht doch vielleicht Albert mißverstehen, da er in seinem *Kommentar zur Nikomachischen Ethik* erklärt: „Die Vernunft, sei sie nun spekulative oder praktische Vernunft, geht in beiden Fällen auf das Letzte. Sie bezieht sich nämlich in unmittelbarem Erfassen auf die höchsten Prinzipien, mögen sie Axiome oder Begriffe, d. h. Wesensbestimmungen sein, mag es sich um theoretische oder praktische Prinzipien handeln. Der Intellekt bezieht sich aber auch auf das letzte Einzelne, in dem die Thätigkeit sich vollendet. Und dieser Intellekt ist der praktische; er ist nämlich handelnd und bedarf deshalb der Kenntnis des Einzelnen. Der spekulative Intellekt jedoch richtet sich auf die ersten unveränderlichen und notwendigen Begriffe. Der praktische aber bezieht sich auf das letzte Einzelne und Nichtnotwendige und auf die zweite Praemisse mehr als auf die erste“ [1]).

Zum Verständnis dieser Stelle sei zunächst mitgeteilt, daß hier der innere Vorgang, der eine Willensentscheidung zum Ergebnis

---

[1]) Eth. l. VI. t. 3. c. 5. p. 255 b: Intellectus enim, sive sit speculativus sive practicus, in utramque partem extremorum est. Est enim primorum principiorum, sive sint axiomata, sive termini, hoc est diffinitiones, im mediata applicatione acceptivus, sive illa principia sint contemplativa sive operationis . . . Intellectus etiam extremorum singularium, in quibus est operatio, et hic est intellectus practicus; hic enim activus est et ideo singularium oportet habere cognitionem . . . Speculativus quidem intellectus, qui secundum demonstrationes est, terminorum primorum, immobilium et necessariorum; practicus autem est extremi singularis et contingentis et est magis alterius propositionis quam primae. Albert bezieht sich hier auf Arist. Eth. Nic. VI, 12. p. 1143 a 35: *καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ' ἀμφότερα· καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὅρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστὶ καὶ οὐ λόγος, καὶ ὁ μὲν κατὰ τὰς ἀποδείξεις τῶν ἀκινήτων ὅρων καὶ πρώτων, ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου καὶ τῆς ἑτέρας προτάσεως.*

hat, im Anschluß an Aristoteles[1]) als ein Schlußverfahren aufgefaßt wird. Der Obersatz soll eine allgemeine Regel zum Inhalt haben, der Untersatz einen von dieser Regel umfaßten, konkreten einzelnen Fall. Von dieser Anschauung ausgehend versucht Albert in der vorliegenden Stelle speziell die Frage zu beantworten, welchem Vermögen die Erkenntnis der beiden Praemissen zuzusprechen ist[2]). Was die obere, den allgemeinen Grundsatz enthaltende Praemisse anlangt, so lautet die Entscheidung dahin, daß dieselbe durch die Vernunft erfaßt wird, insofern diese sich sowohl auf die theoretischen, als auf die praktischen Prinzipien richte. Des näheren wird sodann die in diesem Falle thätige Vernunft als die spekulative bezeichnet. Der praktischen Vernunft wird hingegen nur die Erkenntnis der unteren Praemisse zugewiesen, da sie sich auf das Einzelne beziehe. Wie sich hieraus ergiebt, entscheidet sich Albert dahin, daß auch die Erkenntnis der praktischen Prinzipien der spekulativen Vernunft eigentümlich ist.

Wenngleich unser Scholastiker auch in seinem *Kommentar zur Nikomachischen Ethik* diesen Standpunkt vertritt, so liegt doch kein Anlaß vor, seine Ausführungen in der *Summa de homine* in einem anderen als dem vorhin angegebenen Sinne aufzufassen. Wie wir erfahren haben, stützt er sich in dieser Schrift bei seiner Erörterung des Wesens und der Thätigkeit des intellectus practicus ganz und gar auf Avicenna. Dem mit seiner Schreibweise Vertrauten muß es auffallen, daß er sich hier nicht, wie in anderen Fällen, vorerst bemüht, die betreffenden Bemerkungen, die sich bei Aristoteles eventuell finden, zusammenzustellen und heranzuziehen. Daß dies hier nicht der Fall ist, zeigt, daß ihm die Unklarheit, die in dieser Hinsicht bei Aristoteles vorliegt, nicht entgangen ist. Wohl unterscheidet letzterer zwischen dem *νοῦς θεωρητικός* und dem *νοῦς πρακτικός*[3]); auch nimmt er oberste allgemeinste Prinzipien an,

[1]) S. Eth. VII, 5. p. 1147 a 25 ff.; 12. p. 1143 b 3; 13. p. 1144 a 31. De an. III, 4. p. 434 a 17. Mot. an. 7. p. 701 a ff. Vgl. Zeller, a. a. O. II, 2[3]. S. 582 f.

[2]) Eth. außer a. a. O. l. III. t. 1. c. 10. p. 118 a f.; l. VII. t. 1. q. 5. p. 270 a f. De an. l. III. t. 4. c. 3. p. 174 a f.

[3]) Vgl. S. 238.

deren Wissen er allgemein voraussetzt [1]), deren Erkenntnis die Voraussetzung für die Möglichkeit irgend welcher wissenschaftlicher Untersuchung bilden soll [2]). Ob und welche Beziehungen zwischen dem *νοῦς τῶν ἀρχῶν* und dem *νοῦς πρακτικός* bestehen, wird indessen nicht näher angegeben. Auch stehen die Bemerkungen, die über die Beschaffenheit des letzteren vorliegen, keineswegs im Einklang untereinander [3]). Albert beruft sich daher kurzweg lediglich auf Avicenna. Damit aber ist, sei hier zunächst hervorgehoben, ohne weiteres schon die Annahme widerlegt, daß durch unsern Scholastiker die „praktische" Vernunft in die aristotelische Ethik eingeführt wurde [4]). Diese „Erfindung" geschah weit früher und ging wohl von den Arabern aus. Ob Avicenna der erste gewesen ist, der den praktischen Intellekt als die sittliche Urteilskraft bestimmte und als Urheber unserer moralischen Handlungen auffaßte, dürfte noch fraglich sein. Vielleicht hat diesen Standpunkt zuerst Alfarabi vertreten. Er sagt nämlich in den *„Petschaften der Weisheitslehre"* [5]), daß der Mensch von einem durch die Erfahrung unterstützten Intellekt zum Rechten geführt wird, daß dieser dem Menschen Lebensart verleiht und ihn mit Bildung ziert, nachdem er durch den ursprünglichen Intellekt wohl dazu hergerich-

[1]) Metaph. II, 2. p. 997 a 2 ff. Anal. post. I, 10. p. 76 b 20 f. Kampe, a. a. O. S. 155.

[2]) Vgl. Metaph. III, 3. p. 1005 b 15 ff. Anal. post. I, 2. p. 72 a 16 f.

[3]) Über die Unklarheiten, die sich in dieser Hinsicht bei Aristoteles finden, vgl. Zeller, a. a. O. II, 2^3. S. 650. Anm. 2.

[4]) Wie Julius Walter (Die Lehre von der prakt. Vernunft in der griech. Philos. Jena, 1874. S. 17) behauptet: „Albertus Magnus übersetzt zuerst die einleitenden Worte Eth. N. § 12: *„λέγομεν γὰρ γνώμην καὶ σύνεσιν καὶ φρόνησιν καὶ νοῦν"*, oder richtiger gesagt: er schreibt an Stelle des Wortlautes der vetus translatio: „dicimus enim gnomen et synesim et prudentiam et intellectum" — aus eigener Machtvollkommenheit: „dicimus enim gnomen et synesim et prudentiam et intellectum *practicum*". Von diesem Augenblick an giebt es in der aristotelischen Ethik eine praktische Vernunft, und das Ansehen Alberts sorgte dafür, daß die Lehre Verbreitung gewann . . ." Bereits Simar (Die Lehre vom Wesen des Gewissens in der Scholastik des 13. Jahrhdts. 1. Teil: Die Franziskanerschule. S. 12. Anm. 2 und 3) bezeichnete diese Ansicht als unzutreffend und wies nach, daß bereits vor Albert von Alexander von Hales der intellectus practicus in ethischem Zusammenhange (S. th. II. q. 71. m. 2) angeführt wird.

[5]) Cap. 31. (Dieterici, S. 120).

tet ist. Mit dem „durch die Erfahrung unterstützten“ Intellekt kann dem Begriffe nach nur der intellectus practicus, mit dem „ursprünglichen“ Intellekt der intellectus principiorum gemeint sein. Überdies berichtet unser Polyhistor von ihm, daß er Prinzipien für Wissenschaft und Kunst angenommen [1]), also immerhin schon deutlich zwischen theoretischen und technisch-praktischen Sätzen unterschieden hat. Daß er auch oberste ethisch praktische Gesetze statuierte, ergiebt sich daraus, daß er bemerkt, der Intellekt, welcher den Menschen zum Rechten führt, sei durch den „ursprünglichen“ Intellekt erst hergerichtet. Wie Alfarabi sich nun aber das Verhältnis des ursprünglichen Intellektes zum praktischen des näheren gedacht hat, ob nur der spekulative Intellekt die obersten allgemeinsten Urteile erfaßt und von ihm sie erst der praktische Intellekt empfängt, geht aus dem uns vorliegenden Material nicht hervor. Sicher dagegen ist, daß sein Nachfolger Avicenna sich diese Frage vorgelegt hat. Jedoch spricht er seine Ansicht immerhin nicht so scharf und bestimmt aus, daß ein Mißverständnis gänzlich ausgeschlossen wäre. Die hier in Betracht kommende Stelle, welche für die Geschichte der Lehre von der praktischen Vernunft und, wie wir später noch hören werden, zugleich für die der Synteresis von größter Wichtigkeit ist, lautet in ihrer lateinischen Übertragung: „Respectus autem, quem habet (sc. intellectus practicus) comparatione sui ad se, est modus, qui generat in ea actionem et intellectum contemplantem. Et haec sunt intentiones, quae pendent ex actionibus et divulgantur famose, sicut hoc quod mentiri turpe est et iniuriari turpe est“ [2]). Der Sinn dieser Stelle ist nach Haneberg und Siebeck der, daß die praktische Vernunft erst durch die Vermittlung der theoretischen Vernunft zu den obersten Grundsätzen gelangt [3]), daß von dieser die praktische Vernunft das Gesetz als theoretischen Inhalt erhält, welches sie als

[1]) Anal. post. t. 5. c. 2. p. 658 b: . . . Alpharabius dicens, quod sequitur, quod intellectus scientiae principium et est principium principiis, hoc est universaliis, quae sunt artis et scientiae principia.

[2]) A. S. 241. Anm. 2 a. O.

[3]) Haneberg, Zur Erkenntnislehre von Ibn Sina und Albertus Magnus. Abh. der bayr. Akad. d. W. philos.-philol. Kl. Bd. 11 (1866). S. 199. Hanebergs Ansicht übernimmt Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 445 f.

in diesem Sinne passive Potenz lediglich aufzunehmen und in ihrer aktiven Bethätigung zum Ausgangspunkt ihrer sittlichen Urteile zu machen hat. Die angegebene lateinische Übersetzung mit dem arabischen Urtext vergleichend gelangt Haneberg zu dem Resultat, daß die Übertragung ungenau ist; es könnte scheinen, Avicenna lasse die theoretische Vernunft — hiermit übersetzt er „intellectus contemplans" — aus der praktischen hervorgehen, während doch seiner Ansicht nach die praktische Vernunft nur insofern zu Grundsätzen und Urteilen gelange, als in ihr und mit ihr die theoretische Vernunft thätig sei. Allerdings sehe man, fügt er hinzu, nach einer solchen Zuhülfenahme der theoretischen Vernunft dann freilich nicht recht ein, welchen Zweck die Trennung der beiden Vermögen besitzt [1]). Jene Schwierigkeit, auf die Haneberg hinweist, ist schon unserem mittelalterlichen Lehrer nicht entgangen. Als Einwand gegen die Richtigkeit der Avicennaschen Definition könne, bemerkt er nämlich, geltend gemacht werden, daß sich aus den Worten: „Der Verkehr, welcher ihr (d. h. der praktischen Vernunft) in Beziehung auf sich selbst zukommt, ist die Art, welche in ihr die Thätigkeit und den intellectus contemplans erzeugt" ergebe, der spekulative Intellekt entstehe aus dem praktischen, da mit dem intellectus contemplans der intellectus speculativus gemeint sei [2]). Diese Interpretation weist er indessen als irrig zurück. Mit dem „intellectus contemplans" sei hier der Intellekt verstanden, welcher die Prinzipien der Handlungen als solcher erkennt, wie z. B. daß man die Eltern ehren, die Unmäßigkeit fliehen muß. Mag auch der spekulative Intellekt diese manchmal erkennen, so beziehe er sie doch auf den Zweck des Wahren und nicht auf ein Werk und erfasse diese Sätze nicht, insofern sie die Prinzipien der Handlungen darstellen [3]). Wenn

---

[1]) A. a. O.

[2]) S. de hom. q. 51. a. 1. p. 292 b: Praeterea dicit Avicenna, quod respectus, quem habet comparatione sui ad se, est modus, qui generat in eo actionem et intellectum contemplantem. Sed intellectus contemplans est intellectus speculativus; ergo intellectus speculativus nascitur ex intellectu practico, quod falsum est.

[3]) Ad ultimum dicendum, quod intellectus contemplans dicitur hic intellectus cognoscens principia operum inquantum operum, sicut quod oportet

dem spekulativen Intellekte es aber an sich nicht zukommen soll, die Grundsätze des Handelns zu erfassen, so kann diese Aufgabe doch lediglich dem praktischen Intellekte — denn nur dieser kann im Gegensatz zum spekulativen gemeint sein — zugesprochen werden. Albert ist somit der Ansicht, daß nach Avicenna die praktischen Gesetze als ursprüngliche Inhalte der praktischen Vernunft innewohnen und sie ihr nicht erst durch eine Hinwendung ihrerseits zur theoretischen vermittelt werden. Ob die Auffassung Hanebergs oder die unseres Scholastikers die richtige ist, wem von beiden hier der Sieg zufällt, dürfte nicht leicht zu entscheiden sein. Hingewiesen sei nur, daß ersterer die lateinische Übersetzung als ungenau bezeichnet und es seiner Meinung nach etwa heißen müßte: „Est modus, quo generantur cum intra intellectum operativum tum intellectum speculativum intentiones etc.“ [1]). Legen wir diese Übertragung zu Grunde, so ergiebt sich noch keineswegs mit Gewißheit, daß der praktische Intellekt die praktischen Prinzipien dem spekulativen Intellekte verdankt. Wir brauchen auf diese Frage nicht weiter einzugehen; denn die Entscheidung Alberts über den Sinn der Stelle interessiert uns ja vor allem nur deshalb, als sie zugleich seine eigene Lehrmeinung kund thut. Und was diese betrifft, so ergiebt sich, daß er in Berufung auf den arabischen Lehrer dem praktischen Intellekt selbst die Erfassung der obersten Sätze des Handelns zuspricht und somit dem auf die Erkenntnis des Guten sich beziehenden intellectus practicus ebenso einen Habitus von Prinzipien zu eigen sein läßt, wie dem auf die Erfassung des Wahren gerichteten intellectus speculativus.

Daß demnach zwischen seinen Ausführungen in der *Summa de homine* und den in dem *Kommentar* zur *Nikomachischen Ethik* ein Widerspruch vorliegt, ist nicht in Abrede zu stellen. Wenn wir indessen fragen, in welcher der beiden verschiedenen Ansichten der Standpunkt Alberts selbständiger und in höherem

parentes honorare et quod oportet incontinentiam fugere et huiusmodi; quae licet etiam speculativus quandoque cognoscat, tamen ipse refert ea ad finem veri et non ad opus et ideo non cognoscit ea, inquantum sunt principia operis.

[1]) A. a. O.

Maße zum Ausdruck kommt, so kann die Entscheidung nicht schwer fallen. Denn wir dürfen nicht vergessen, daß letztere Schrift in erster Linie immerhin Kommentar ist und daß die ihrem Wortlaut nach wiedergegebene Stelle zunächst eine Bemerkung des Aristoteles [1]) erklären soll. In der *Summa de homine* spricht er dagegen lediglich seine eigene Lehrmeinung aus; hier liegt uns zweifellos seine reifere, selbständigere und zum mindesten seine spätere Auffassung vor. Dies ersehen wir auch daraus, daß er in anderem Zusammenhange, nämlich in seinen Untersuchungen über die Synteresis, auf die wir erst in einem späteren Abschnitt einzugehen haben, sich gleichfalls dahin ausspricht, der praktischen Vernunft komme in der nämlichen Weise ein ihrer Bethätigungssphäre entsprechender Habitus von Prinzipien zu, wie dies hinsichtlich der spekulativen Vernunft der Fall sei [2]).

---

[1]) S. S. 243. Anm. 1.

[2]) Die betreffenden Belege seien indessen der Vollständigkeit halber gleich hier angeführt: S. th. II. t. 16. q. 99. m. 2. a. 1. p. 465 a f. wird die Frage aufgeworfen, ob die Synteresis eine Potenz oder ein Habitus ist. Es werden Argumente für beide Ansichten angeführt; da in der solutio entschieden wird, daß die Synteresis eine potentia cum habitu completa ist, so werden damit zugleich beide Reihen von Argumenten als gültig anerkannt. Demnach haben wir das Recht zur Fixierung der eigenen Lehre Alberts folgendes Argument heranzuziehen: Adhuc in intelligibilibus sive contemplativis philosophi posuerunt lumen semper incendens ad verum, quod est intellectus agens, qui (sicut dicit Aristoteles in III. De anima) est in anima, sicut lux, quae repugnat falso et illuminat ad verum. Cum ergo hoc magis necessarium sit in practicis quam in speculativis, ad perfectionem rationalis animae pertinet, quod in operabilibus sive practicis sit lumen inclinans semper in bonum et remurmurans malo: hoc autem lumen non potest esse nisi synderesis, quia directe habet actum synderesis et lumen est habitus et non potentia. S. de hom. q. 69. a. 1. p. 321 b: Sine praeiudicio dico, quod synderesis est specialis vis animae, in qua secundum Augustinum universalia iuris de scripta sunt; sicut enim in speculativis sunt principia et dignitates, quae non addiscit homo, sed sunt in ipso naturaliter, et iuvatur ipsis ad speculationem veri, ita ex parte operabilium quaedam sunt universalia dirigentia in opere, per quae intellectus practicus iuvatur ad discretionem turpis et honesti in moribus, quae non discit homo, sed secundum Hieronymum est lex naturalis scripta in spiritu humano. Et dicuntur ab Augustino universalia iuris, sicut est non esse fornicandum et non esse occidendum et afflicto esse compatiendum et huiusmodi, et subiectum illorum synderesis est.

Das Wesen des intellectus practicus wird bei unserem Aristoteliker noch dadurch etwas näher bestimmt, daß er untersucht, inwiefern er sich vom intellectus speculativus und vom Willen unterscheidet. Was zunächst das Verhältnis zwischen der praktischen Vernunft zur theoretischen anbelangt, so wird ausgeführt, daß sie nicht hinsichtlich ihres Trägers, sondern nur ihrer Kraft und ihrem Vermögen nach (in ratione virtutis et potentiae) getrennt sind [1]). Der Unterschied, der zwischen den beiden Fähigkeiten besteht, wird als ein vierfacher bezeichnet:

Erstens ist das Ziel bei beiden ein verschiedenes. Beim praktischen Intellekt liegt es außerhalb, mag es sich um ein Werk (opus) selbst handeln, wie bei der Musik das Spielen oder Singen selbst das Ziel darstellt, oder mag es sich um das Produkt der Thätigkeit (operatum), um das Schwert und nicht um das Schmieden handeln. Beim spekulativen Intellekt ist das Ziel dagegen immanent; es ist dies die Wahrheit, die in einzelnen Lehrsätzen betrachtet wird (verum speculatum in theorematibus), was auch zugleich sein Instrument, der Beweis, als Ziel hat. Es wird sich hier folglich nur um rein theoretische Gegenstände, um naturphilosophische (naturalia), mathematische und theologische Probleme handeln. Da der komtemplative Intellekt [2]) sein Ziel in sich selbst hat, so ist er auch vollendeter und vornehmer als der praktische.

Ferner ist zweitens die Form, welche beide Intellekte erfassen, verschieden. Der praktische Intellekt empfängt sie, sofern sie das Prinzip des betreffenden Werkes ist. Hierbei muß dreierlei der Fall sein: Er steigt vom allgemeinen zum einzelnen herab, weil jede Thätigkeit (operatio) es mit Partikulärem zu thun hat; er verbindet ferner die Form mit dem opus oder operatum (die im Geiste des Künstlers existierende Form des Hauses wird mit Steinen und Holz verbunden); die Form kommt somit aus der Seele heraus nach dem Dinge hin. Der spekulative Intellekt gewinnt dagegen von den Dingen her durch Abstraktion seine Form (forma abstractionis sive separationis);

[1]) S. de hom. q. 61. a. 4. p. 296 a.

[2]) Der Terminus „intellectus contemplativus“ ist nur ein seltenerer Ausdruck für „intellectus speculativus“.

diese kommt daher von den Gegenständen außerhalb nach der Seele hin.

Drittens ist die Art und Weise, in welcher beide Intellekte bei ihrer Thätigkeit sich des Körpers wie eines Werkzeuges bedienen, eine verschiedene. Der praktische Intellekt benützt die körperlichen Kräfte, um die bei ihm selbst befindliche Form auf eine außerhalb befindliche Materie zu überführen; der spekulative aber sucht erst durch die Vermittlung organischer Fähigkeiten die Abstraktion zu vollziehen und die Form zu gewinnen.

Endlich ist viertens der intellectus practicus die Ursache seines Objektes, während der intellectus speculativus von diesem verursacht wird, insofern er von dem betreffenden Dinge die Form für seine Betrachtung empfängt [1]).

Wie bereits bemerkt wurde, kommt Albert auch auf den Unterschied zwischen der praktischen Vernunft und dem Willen zu sprechen. Dieser Unterscheidung sehen wir mit einer gewissen Spannung entgegen. Denn, wie wir gehört haben, bestimmt er als Schüler Avicennas den praktischen Intellekt als Prinzip aller operabilia [2]); seine Thätigkeit soll sowohl die factibilia, die mechanischen Thätigkeiten, wie auch die actualia, die sittlichen Handlungen, veranlassen. Welche Funktion kann dann aber noch dem Willen zukommen, fragen wir uns, wenn der praktische Intellekt, wie aus jenen Ausführungen hervorging, nicht nur bloß angiebt, was gut und richtig ist, sondern auch veranlassen soll, daß das Gute und Richtige gethan wird? In *De anima* [3]), wo Albert das Verhältnis zwischen praktischer

---

[1]) De an. l. III. t. 4. c. 4. p. 175. De apprehens. V. n. 27. p. 25 b f. — S. de hom. q. 61. a. 4. p. 296 a führt er außer dem oben erwähnten ersten und zweiten Punkt zwei weitere an. Der praktische Intellekt erkennt, insofern er praktisch thätig, auch das Partikuläre, das mit seinem Werk verbunden ist; der intellectus speculativus nur das Universelle. Der intellectus practicus muß, um seine eigene Bewegung ausführen zu können, den Körper bewegen; der intellectus speculativus dagegen macht sich los vom Körper, indem er bei der Betrachtung des Universalen ruht (stat in universali).

[2]) Vgl. S. 241 f. Auch Eth. l. I. t. 6. c. 1. p. 49 b erklärt Albert: Diximus . . ., quod principium omnium operationum nostrarum est intellectus practicus. Desgl. Isag. in lib. De an. c. 33. p. 54: Haec autem vis a philosophis dicta est intellectus practicus, id est operativus, eo quod principium sit operabilium. — [3]) L. III. t. 4. c. 5. p. 176 b.

Vernunft und Willen bespricht, wird die Thätigkeit jedes der beiden Vermögen als ein Herrschen und Gebieten (regnum) dargestellt. Diese Herrschaft aber wird, werden wir belehrt, von ihnen in verschiedener Weise ausgeübt. Die des Willens ist mit der eines Tyrannen zu vergleichen, der Gesetze ganz nach seinem Belieben giebt, ohne dabei auf das Wohl des Staates bedacht zu sein, und dessen Grundsatz lautet:

Sic volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas [1]).

Denn der Wille ist das Freieste in der Seele, er ist lediglich seiner selbst wegen da; die Ursache für seine Entscheidungen liegt nur in ihm selbst. Die Herrschaft der praktischen Vernunft indessen ist derjenigen ähnlich, die in einer Monarchie ausgeübt wird, in der ein weiser König herrscht, welcher in allen seinen Entscheidungen nur das Gedeihen des Landes im Auge hat. Was Albert durch diesen Vergleich sagen will, dürfte klar sein. Der Wille wird hier von ihm als Vermögen schlechthin freier Selbstbestimmung, der praktische Intellekt hingegen als Vermögen vernünftiger Selbstbestimmung hingestellt.

Diese Ansicht ist jedoch vom Standpunkt immanenter Kritik aus zu beanstanden. Unser Scholastiker geht bereits darin zu weit, daß er den praktischen Intellekt, den er als Aristoteliker nicht zu den erkennenden, sondern zu den bewegenden Kräften rechnet [2]), als Motor des Handelns und Strebens faßt. Denn dieser kann nicht selbst das Handeln bestimmen und anbefehlen, da seine Thätigkeit, wenngleich sie sich auch auf ein Thun bezieht und auf einen Zweck hingeordnet ist, immerhin auf ein Erkennen beschränkt sein muß, wenn er nicht aufhören soll, Intellekt und demnach apprehensives Vermögen zu sein, und nicht selbst schon Strebevermögen werden soll [3]). Noch verfehlter aber ist es, daß Albert, Avicenna folgend, die praktische Vernunft als Vermögen der vernünftigen Selbstbestim-

[1]) Juvenal II, 6, 223. Über Juvenal im Mittelalter vgl. M. Manitius Rh. Mus. Ergänzgsh. 18. N. F. 47. 1892. S. 66 ff., desgl. Philol. 61. 1892. S. 471.

[2]) Vgl. z. B. De an. l. III. t. 4. c. 3. p. 153 b f.; c. 5. p. 175 b. S. de hom. q. 60. a. 1. p. 290 a.

[3]) Auf diesen Punkt hat bereits Werner (Entwicklungsgang der mittelalterl. Psychol. a. a. O. S. 144) hingewiesen.

mung auffaßt, da ihr dann die Stelle zugewiesen wird, die dem Willen zukommt. Von einer Grenze, welche die der wirklichen Natur beider Fähigkeiten entsprechenden Bethätigungssphären trennt, kann dann nicht mehr die Rede sein. Wohl bemüht sich Albert, noch den Unterschied zwischen praktischer Vernunft und Willen aufzuweisen. Indessen stellt sich bei näherer Betrachtung die von ihm getroffene Unterscheidung als eine rein künstliche Konstruktion dar, die nur durch eine Vermengung des psychologischen und ethischen Momentes möglich wird. Von rein psychologischem Gesichtspunkt aus bestimmt Albert den Willen als Prinzip des freien Handelns. Da der Wille seine Entscheidungen nicht von Urteilen der Vernunft abhängig macht, sondern sie lediglich von sich aus giebt, so können dieselben auch unvernünftig sein. Indem Albert hieran denkt, läßt er sich verleiten, vom psychologischen Gesichtspunkt zum ethischen überzuspringen. Der psychologische Begriff der Freiheit erhält, ohne daß ihm das zum Bewußtsein kommt, ethische Färbung und wird gleichbedeutend mit dem ethischen Begriff der Willkür. So nur kann es verstanden werden, wenn dem Willen der intellectus practicus als Prinzip solcher Handlungen entgegengestellt wird, welche nicht bloßer Willkür entspringen, sondern auf Grund vernunftgemäßer Überlegung erfolgen.

Der Verstand (ratio).

Von dem Intellekt oder der Vernunft als dem intuitiven Denkvermögen unterscheidet Albert die *ratio*, den Verstand, als das diskursive Erkenntnisvermögen der vernünftigen Seele. In der *Summa de homine* [1]) entwickelt er das Wesen der ratio in ungefähr folgender Weise: Bei unserer Verstandesthätigkeit hat man dreierlei, die Denkprinzipien (principia sc. prima), die Schlüsse (conclusiones) und das „Sich-hin-wenden von dem einen Objekt zum andern“ (concursus unius in alterum) zu unterscheiden. Mit den Denkprinzipien hat es vorzüglich der Intellekt zu thun [2]); durch sie in seiner Bethätigung geleitet und infor-

[1]) Q. 58. p. 280 b f.
[2]) A. a. O. p. 280 b.

miert, erlangt er ein bestimmtes Wissen von Wißbarem [1]). Dadurch aber gewinnt die vernünftige Seele das Werkzeug für ihre weitere Thätigkeit, die Schlüsse (conclusiones). Daß sie sich indessen von dem einen Objekt zum anderen wendet, dieses mit jenem in Beziehung bringt, darin besteht nach Albert das Wesen der Verstandesthätigkeit: ratio est in decursu [2]) unius in alterum. Diese Thätigkeit bildet denn auch die Vollendung der menschlichen Seele [3]). Albert bestimmt den Begriff der ratio somit im Sinne Isaak Israëlis [4]), dessen Definition er auch in diesem Zusammenhange anführt: die Verstandesthätigkeit (ratio) ist das Laufen der Ursache nach dem Verursachten d. h. das in-Verbindung-bringen von Ursache und Wirkung [5]).

In der *Summa theologiae* [6]) finden wir im wesentlichen dieselben Gedanken wieder. Albert geht hier bei seiner Entwicklung von einem Beispiel aus. Wie durch die Grundsätze einer Kunst ein gewisser Habitus in der Seele des Künstlers entsteht, und dieser ihm in allem, was er schafft, die Richtschnur giebt, so untersucht und forscht auch der Verstand auf Grund des Wissens, das er vermittelst des Habitus der ersten Denkprinzipien erworben hat, was wahr und was falsch, was gut und übel ist. So ist er denn „dasjenige Denkvermögen (intellectus), welches das im Licht des thätigen Intellektes und der ersten Denkprinzipien Empfangene zusammenfügt, trennt und vergleicht".

Was das Verhältnis von *intellectus* und *ratio* anlangt [7]), so sind sie der Substanz nach identisch, der Beziehung nach aber verschieden, insofern der Intellekt dem Subjekt wie dem Objekt nach einfacher ist; die ratio setzt (ordinat) ihre Objekte in ein gewisses (logisches) Verhältnis zu einander, die Vernunfterkenntnis bezieht sich dagegen auf die Prinzipien, nach denen jenes Ordnen (ordinatio) sich vollzieht.

---

[1]) Vgl. hierzu S. th. II. t. 15. q. 53. m. 2. p. 448 b.
[2]) Decursu ist statt decursus (S. de hom. a. a. O. p. 281 a) zu lesen.
[3]) S. de hom. a. a. O. p. 280 b f.
[4]) Vgl. a. a. O. p. 280 b (solutio).
[5]) A. a. O. p. 280 a. Poster. l. I. t. 1. c. 3. p. 517 b.
[6]) II. t. 15. q. 93. m. 2. p. 448 b.
[7]) S. de hom. q 61. a. 2. p. 294 a.

Das Strebevermögen.

Einteilung.

Die zweite Grundform, in welcher sich psychische Thätigkeit äussert, stellen die Akte des Strebevermögens (appetitus) dar. Wie Aristoteles bezw. und schon Plato, so unterscheidet auch Albert zwischen dem vernünftigen und unvernünftigen Streben oder dem Wollen und Begehren. Auch bei der weiteren Einteilung des Begehrens sucht Albert an seinen griechischen Vorbildern festzuhalten. Plato und Aristoteles suchten bei ihrer Unterscheidung der ὄρεξις in ἐπιθυμία und θυμός die rein sinnliche und die edlere Form des vernunftlosen Begehrens einander gegenüber zu stellen [1]). Allein es macht sich hierbei der Mangel einer schärferen Trennung zwischen Gefühl und Begehren geltend. Nicht nur Plato, sondern auch Aristoteles hat den Begriff θυμός nicht genauer bestimmt, er versteht darunter den Zorn, den Mut und das Gemüt [2]). Albert will die platonisch-aristotelische Einteilung übernehmen, kann sich aber nicht ganz dazu verstehen, den θυμός als begehrende Potenz aufzufassen. Daher erklärt sich auch folgender Widerspruch. Gewöhnlich teilt er die Kräfte des *appetitus irrationalis* in ganz analoger Weise ein und unterscheidet demgemäß zwischen *desiderium* (gleichbedeutend mit *vis concupiscibilis,*

[1]) Die Unterscheidung der vis concupiscibilis und vis irascibilis ist schon Pythagoras bekannt (Cic. Tusc. IV, 5). Plato setzte den θυμός d. h. vis irascibilis seiner höheren Natur wegen in die Mitte zwischen ἐπιθυμία und νοῦς, d. h. zwischen vis concupiscibilis und ratio (P. Rep. 440 C; Men. 97 B; Tim. 70 A, 77 B). Nach Mausbach, Divi Thomae Aquinatis De voluntate et appetitu sensitivo doctrina. Paderborn, 1888. p. 22. Zeller, a. a. O. II, 1^4. S. 844 f. — Wenn auch Aristoteles und Albert mit Plato drei verschiedene Kräfte der strebenden Seele annehmen, so bleibt doch immerhin der Unterschied bestehen, daß diese bei Plato „Teile" der Psyche, bei ihnen aber nur Potenzen d. h. Qualitäten der Seelensubstanz darstellen. Gegen diese Auffassung spricht nun keineswegs, daß Albert häufig von der vis concupiscibilis, der vis irascibilis und der voluntas als partes appetitus spricht (z. B. S. de hom. q. 63. p. 297 a. q. 66. a. 1. p. 303 a). Er bedient sich eben auch hier, wie an zahlreichen anderen Stellen, der platonischen Ausdrucksweise, ohne ihr im Prinzip beizupflichten, wie dies auch hier und da bei Aristoteles selbst vorkommt. Vgl. S. 34 f.

[2]) Zeller, a. a. O. II, 2^3. S. 586. Anm. 1.

also griechisch „ἐπιθυμία“) und *vis irascibilis* (θυμός)[1]). Es kommt aber auch in einem Falle vor, daß er die *vis concupiscibilis* und *vis irascibilis* nicht mit ἐπιθυμία und θυμός identifiziert, sondern erklärt, daß nach Aristoteles *desiderium* und *animus* in der unvernünftigen Seele seien und daß die *vis irascibilis* und *concupiscibilis*, die Teile des *desiderium* bildeten[2]); was er alsdann unter *animus*, dem griechischen θυμός versteht, giebt er nicht näher an; es dürfte einfach der Mut damit gemeint sein.

Die sinnlichen Kräfte des Strebevermögens.

Nach diesen Erklärungen über die Einteilung des Strebevermögens gehen wir zur Besprechung der beiden niederen Kräfte der begehrenden Seele selbst über. Albert handelt über sie in zusammenhängender Weise allein nur in der *Summa de homine*[3]). Freilich finden sich in einzelnen seiner Auseinandersetzungen in der *Ethik* und in *De anima* hin und wieder auch Bemerkungen über das Begehren eingestreut. Was die erstere Schrift anlangt, so erfahren wir einiges über das Verhältnis zwischen sinnlichem Strebevermögen und Vernunft. Alle weiteren Erörterungen sind indessen ausschließlich ethischen Charakters und daher für uns wertlos, oder sie sind im Anschluß an die Lehre von der Wahlfreiheit (*electio*) gegeben. Da wir über diesen Punkt im folgenden Kapitel noch speziell handeln werden, haben wir auch auf sie hier nicht des weiteren einzugehen. Auch den Untersuchungen Alberts in *De anima* können wir nicht mehr als die Unterscheidung der Grundbegriffe entnehmen. Denn wie Aristoteles in seiner Schrift „*Über die Seele*“, so geht auch Albert in seinem Kommentar zu ihr auf das Strebevermögen nur insofern ein, als dieses das Prinzip der Bewegung, der Motor unserer Handlungen ist, wobei das eigentliche Wesen desselben mehr als bekannt vorausgesetzt, statt entwickelt wird[4]). Da jene Darlegungen gleich-

[1]) Z. B. S. de hom. q. 63. p. 297 a. Eth. l. IX. t 2. c. 2. p. 323.
[2]) A. a. O. q. 66. a. 1. p. 303 a. — [3]) T. 1. q. 64. 65. p. 300—302.
[4]) Vgl. die Ausführungen im 4. Traktat des III. Buches (entsprechend denen des Aristoteles in De an. III, 9—11).

falls keinen psychologischen Wert besitzen, insofern in ihnen die Bewegung, statt des Strebens, das Verursachte statt der Ursache behandelt wird, so scheiden auch sie aus unserer Untersuchung aus und beziehen wir uns im folgenden in erster Linie auf die *Summa de homine.*

Die *vis concupiscibilis,* der begehrliche Seelenteil, stellt nach der Ansicht unseres Philosophen eine Kraft dar, die sich auf das der Empfindung nach Angenehme als Ziel richtet und zur Erreichung desselben die Bewegung anbefiehlt [1]). Dies besagt [2]) nach Albert auch die Definition Avicennas [3]), die ihn als diejenige Kraft bestimmt, welche die Bewegung anbefiehlt, um sich demjenigen zu nähern, was dem Verlangen nach Angenehmem notwendig oder nützlich erscheint. Der Akt der vis concupiscibilis, das concupiscere, ist wohl von dem einfachen appetere zu unterscheiden. Es verhält sich zu ihm wie der Akt zum Gattungsbegriff. Bedeutet appetere das Hinneigen des Begehrens zu dem Begehrenswerten allgemein, so bezeichnet concupiscere dagegen die Bewegung, welche gleichsam Wiederherstellung und Genuß im Angenehmen sucht [4]).

Was die Frage anlangt, welches Verhältnis zwischen den Akten des concupisciblen Seelenteils und denen der Vernunft besteht, so wird dieselbe von Albert in eingehendster Weise im Zusammenhang seiner ethischen Betrachtungen behandelt und im Anschluß an Aristoteles beantwortet. Die Vernunft wird von ihm mit dem Herrn, das sinnliche Begehrungsvermögen mit dem Sklaven verglichen. Was der Herr vorschreibt, hat der Sklave auszuführen; was jener verbietet, hat dieser zu fliehen [5]). Während der irascible Teil das Bestreben hat zu gehorchen, wie wir alsbald des näheren hören werden [6]), lehnt der Begehrliche sich hingegen häufig gegen die Vernunft auf und zieht das, was den Sinnen als angenehm erscheint, an

[1]) S. de hom. q. 64. a. 1. p. 300 a.

[2]) A. a. O. p. 300 a—b.

[3]) A. a. O. I, 5. fol. 7r b: (Vis concupiscibilis) est vis imperans moveri, ut appropinquatur ad ea, quae putantur necessaria aut utilia appetitui delectamenti. Bei Albert a. a. O. a. 2. p. 301 a.

[4]) S. de hom. a. a. O. a. 2. p. 301 a.

[5]) Eth. l. VI. t. 1. c. 5. p. 227 b. — [6]) S. S. 259 f.

sich aber schädlich ist, dem vor, was auf Grund der Vernunfterkenntnis als gut erkannt ist[1]). Infolgedessen wird die vis concupiscibilis nicht nur im Zusammenhang theologischer Erörterungen als die verderbteste von sämtlichen seelischen Vermögen angesehen[2]), sondern auch in rein philosophischen Untersuchungen, speziell freilich im *Kommentar zur Nikomachischen Ethik*, ist von ihr als der verderbten sinnlichen Begierde zumeist die Rede[3]), während ihre psychologische Eigenart keine weitere Erörterung erfährt.

Die *vis irascibilis*, das zornmütige Begehren, ist nach Albert derjenige Teil des Strebevermögens, der das Schädliche zu überwinden sucht, indem er sich dagegen aufbäumt. Was das Schädliche (nocivum) anbelangt, so kann es allerdings, insofern es schädlich ist, nicht Gegenstand des Begehrens sein, wohl aber, insofern es als Schwieriges und Gefahrvolles den Mut (animositas) und damit zugleich das Begehren wachruft[4]), so z. B. die Lebensgefahr, die man um des Sieges willen aufsucht[5]). Auch in dieser Bestimmung folgt Albert nur der Definition Avicennas[6]), die er erwähnt und billigt. Die vis irascibilis wird in dieser als diejenige Kraft bezeichnet, „welche die Bewegung anbefiehlt, um dasjenige zurückzudrängen, von dem man glaubt, daß es schädlich oder dem Begehren zu siegen hindernd in den Weg tritt“[7]). Daher ist sie auch die Rächerin des Begehrens, das auf Grund einer vernünftigen Wahl erfolgt (concupis-

[1]) Eth. l. IX. t. 2. c. 2. p. 323 b.

[2]) Cf. S. de hom. a. a. O. a. 3. p. 301 b, wo Albert nachzuweisen sucht, daß die vis concupiscibilis nicht nur wie die übrigen Kräfte der Seele verderbt (corrupta), sondern auch vergiftet (infecta) ist.

[3]) Daneben macht Albert freilich noch den Versuch, die *vis concupiscibilis* von der *concupiscentia*, mit der er sie häufig identifiziert, zu unterscheiden. S. de hom. a. a. O. p. 301 b bemerkt er, daß „concupiscentia“ bald in weiterem, bald in engerem Sinne gebraucht werde. In weiterem bedeute der Ausdruck die Geneigtheit des Strebevermögens zum Verbotenen (pronitas appetitus ad illicitum), in engerem erstens in Hinsicht auf das begehrende Subjekt den Akt der vis concupiscibis und zweitens in Hinsicht auf die Objekte, die Fleischeslust oder die Begierde der Augen (concupiscentia carnis bzw. oculorum). — [4]) A. a. O. q. 65. a. 1. p. 302 a.

[5]) Vgl. a. a. O. und a. 2. p. 302 b.

[6]) A. a. O. I, 5. fol. 7v b: (Vis irascibilis) est vis imperans moveri ad repellendum id, quod putatur ut nocivum (nach dem Avic.-Text a. a. O. ist hier aut einzuschieben) corrumpens appetitum vincendi.

[7]) S. de hom. a. a. O. a. 1. p. 302 a.

centiae vindex prohaereticae), insofern sie die Hindernisse, welche sich der Erreichung des von ihr angestrebten Zieles entgegensetzen, beseitigt und vernichtet. Albert bezieht sich bei dieser Bestimmung auf Johannes Damascenus[1]). Indessen geht die Ansicht, daß das zornmütige Begehren die Vorkämpferin der Vernunft bezw. des vernunftgemäßen Begehrens bildet, nicht erst auf diesen zurück; wir finden sie bereits bei Plato, Aristoteles und Nemesius[2]).

Wenn auch unser Philosoph die vis irascibilis als Potenz der sinnlichen Seele faßt, so stellt er sie doch mit der vis concupiscibilis nicht auf die gleiche Stufe. In dem *Kommentar zur Nikomachischen Ethik* erklärt er wenigstens, daß die erstere in höherem Maße an der Vernunft Anteil hat als die letztere und daß diese hingegen weit unwissender ist als jene[3]). Mit Aristoteles vergleicht er den zornmütigen Teil mit jenen Dienern, die zwar ihrem Herrn gehorchen, aber durch Übereifer schaden, insofern sie schon forteilen, bevor sie noch den ihnen erteilten Auftrag

---

[1]) A. a. O. p. 302 a—b. Johannes lehrt De fide orthod. l. II. cap. 16. col. 933 A—B: *Ἔστι δὲ ὁ θυμὸς τὸ δορυφορικὸν τοῦ λογισμοῦ, ἔκδικος τῆς ἐπιθυμίας. Ὅταν γὰρ ἐπιθυμήσωμεν πράγματος, καὶ κωλυθῶμεν ὑπό τινος, θυμούμεθα κατ' αὐτοῦ, ὡς ἀδικηθέντες· τοῦ λογισμοῦ δηλονότι κρίναντος ἄξιον ἀγανακτήσεως τὸ γενόμενον, ἐπὶ τῶν φυλαττόντων κατὰ φύσιν τὴν οἰκείαν τάξιν.*

[2]) Tim. 70 A: *τὸ μετέχον οὖν τῆς ψυχῆς ἀνδρείας καὶ θυμοῦ, φιλόνεικον ὄν, καθῴκισαν ἐγγυτέρω τῆς κεφαλῆς . . ., ἵνα τοῦ λόγου κατήκοον ὂν κοινῇ μετ' ἐκείνου βίᾳ τὸ τῶν ἐπιθυμιῶν κατέχοι γένος, ὁπότ' ἐκ τῆς ἀκροπόλεως τῷ τ' ἐπιτάγματι καὶ λόγῳ μηδαμῇ πείθεσθαι ἑκὸν ἐθέλοι· τὴν δὲ δὴ καρδίαν . . . εἰς τὴν δορυφορικὴν οἴκησιν κατέστησαν, ἵνα ὅτε ζέσειε τὸ τοῦ θυμοῦ μένος, τοῦ λόγου παραγγείλαντος, ὥς τις ἄδικος περὶ αὐτὰ γίγνεται πρᾶξις ἔξωθεν ἢ καί τις ἀπὸ τῶν ἔνδοθεν ἐπιθυμιῶν, ὄξεως . . . πᾶν ὅσον αἰσθητικὸν ἐν τῷ σώματι . . . γίγνοιτο ἐπήκοον καὶ ἕποιτο πάντῃ.* Ähnlich sagt Aristoteles Eth. Nic. VII, 7. p. 1149 a 25: *ἔοικε γὰρ ὁ θυμὸς ἀκούειν μέν τι τοῦ λόγου, παρακούειν δὲ, καθάπερ οἱ ταχεῖς τῶν διακόνων, οἱ πρὶν ἀκοῦσαν τὸ λέγομενον ἐκθέουσιν, εἶτα ἁμαρτάνουσι τῆς προστάξεως . . . οὕτως ὁ θυμὸς διὰ θερμότητα καὶ ταχυτῆτα τῆς φύσεως ἀκούσας μὲν, οὐκ ἐπίταγμα δ' ἀκούσας, ὁρμᾷ πρὸς τὴν τιμωρίαν. Ὁ μὲν γὰρ λόγος ἢ ἡ φαντασία ὅτι ὕβρις ἢ ὀλιγαρχία ἐδήλωσεν, ὁ δ' ὥσπερ συλλογισάμενος ὅτι δεῖ τοιούτῳ πολεμεῖν χαλεπαίνει δὴ εὐθύς.* Johannes lehnt sich an Nemesius an; dieser sagt De nat. hom. c. 21. col 692 B: *Ἔστι δὲ ὁ θυμὸς τὸ δορυφορικὸν τοῦ λογισμοῦ.* Vgl. Domański, a. a. O. S. 126. Dieses Bild hat die Scholastik übernommen. Albert bezeichnet, wie oben bemerkt wurde, die vis irascibilis als vindex concupiscentiae, Thomas als propugnatrix der vis concupiscibilis (De verit. q. 25. a. 2).

[3]) L. III. t. 3. c. 1. p. 144 a.

gehört haben [1]). An einer anderen Stelle erklärt er, daß die vis irascibilis einem Menschen ähnlich ist, der zwar auf Gesetze hört, dabei aber die guten nicht von den schlechten unterscheiden kann und deshalb auch den letzteren gehorcht, daß hingegen die vis concupiscibilis einem solchen gleicht, der überhaupt auf kein Gesetz hört [2]). Daher sage bezüglich dieser der Dichter:

Omnis amor caecus, non est iudex animae aequus.
In deforme pecus congruit (corruit?) omne decus [3]).

Was das gegenseitige Verhalten der beiden begehrenden Kräfte der sinnlichen Seele anlangt, so lehrt Albert zwar nicht, wie Plato, daß die vis irascibilis die Vernunft unterstützt, wenn diese die Bewegungen der vis concupiscibilis bekämpft [4]); er folgt ihm jedoch darin, daß er, wie wir bereits gehört, den zornmütigen Teil des Strebevermögens zum Rächer des vernunftgemäßen Begehrens bestimmt. Hieraus ergiebt sich, daß derselbe indessen nur dann, wenn die Vernunft das von dem sinnlich begehrenden Teil erstrebte Objekt auch ihrerseits als ein Gut erkannt hat, sich gleichfalls auf dieses richtend die betreffenden Schwierigkeiten aus dem Wege schafft und so die vis concupiscibilis unterstützt und rächt, daß er ihr dagegen in den Fällen, in denen die Vernunft den Gegenstand als nicht begehrenswert bestimmt, keine Hülfe leistet. Wir ersehen hieraus zugleich, daß Albert weder die Ansicht des Johannes Damascenus [5])

---

[1]) Desgl. Eth. l. VII. t. 1. c. 9. p. 275 a. Albert wiederholt hier, was Aristoteles in der Nik. Eth. VII, 7. p. 1149 a 25 ff. (s. S. 259. Anm. 2) ausführt.

[2]) Dies dürfte ungefähr der Sinn folgender verderbter Stelle sein: Irascibilis enim, sicut dicit Arist. in septimo Ethicorum, similis est utenti legibus, et audienti leges: malus (statt dessen ist wohl malis zu setzen) autem utenti et malas audienti: tamen quascunque leges audiens, magis assimilatur rationali, quam illud quod nullam legem audit nec percipit (Eth. l. III. t. 3. c. 1. p. 144 a). Albert will diesen Vergleich dem VII. Buch der Nikom. Ethik des Aristoteles entnommen haben, indessen ist derselbe weder in diesem, noch in irgend einem der übrigen Bücher der genannten Schrift zu finden.

[3]) Eth. a. a. O. Der Verfasser obigen leoninischen Verses ist nicht angegeben. — Albert unterscheidet sich somit von Thomas, insofern dieser die beiden Kräfte der sinnlich begehrenden Seele einander gleichstellt. S. Mausbach, a. a. O. p. 20—22.

[4]) Rep. 440 A, B; Tim. 70 B.

[5]) De fide orthod. l. II. cap. 22. col. 941 A.

und des Duns Scotus [1]) vertritt, der gemäß die vis concupiscibilis sich nur auf das Schlechte, die vis irascibilis auf das Gute richtet, noch die thomistische Auffassung teilt, nach der beide Kräfte sich auf beide Arten von Gegenständen beziehen können [2]), sondern daß nach ihm Objekt des begehrenden Teils der sinnlichen Strebekraft (abgesehen von den Fällen, in denen er als Theologe die vis concupiscibilis im Sinne der mala concupiscentia faßt) [3]) an sich nicht nur Schlechtes, sondern auch Gutes sein kann; denn sonst würde der zornmütige Teil ja niemals Gelegenheit finden, für sie einzutreten, insofern er im Einklang mit der Vernunft, wie Albert wenigstens in der *Summa de homine* annimmt [4]), thätig ist und somit nur die Schwierigkeiten, die die Erreichung eines wirklichen Gutes hindern, beseitigt. Für den zornmütigen Teil ergiebt sich damit zugleich, daß er sich nur auf das Gute richtet.

Bezüglich der Bezeichnung der beiden Kräfte der sinnlich begehrenden Seele als vis concupiscibilis und vis irascibilis sagt unser Philosoph, daß diese sich aus dem Brauch erklärt, jegliches von dem Höchsten und Letzten seiner Gattung her zu bestimmen, insofern concupiscere den stärksten Grad des Begehrens, irasci aber den Unwillen gegenüber den Hindernissen, die sich der Erreichung des Zieles in den Weg stellen, in seiner größten Steigerung ausdrückt [5]).

Der Wille.

Wie wenig Verständnis unser Philosoph dem Strebevermögen entgegenbringt, zeigt sich speziell in seiner Behandlung

---

[1]) Sent. l. III. d. 34. n. 20. Außer Johannes und Scotus vertrat obige Lehre auch der Verfasser der unter den Werken Hugos v. St. Victor sich befindenden Schrift De anima l. II. 2. 8. Über den Autor derselben s. Schwane, Dogmengeschichte der mittleren Zeit. Freiburg i. Br., 1882. S. 337. Vgl. Mausbach, a. a. O. p. 23.

[2]) Mausbach, a. a. O. p. 20 ff.

[3]) Vgl. S. 258.

[4]) Im Kommentar zur Nikom. Ethik l. VII. t. 1. c. 9. p. 275 a zeigt Albert an der Hand des Vergleichs von den übereifrigen Dienern, daß die vis irascibilis nur in gewisser Hinsicht der Vernunft folgt (ira quidem secundum aliquid videtur audire rationem).

[5]) S. de hom. q. 64. a. 2. p. 301 a.

der wichtigsten Potenz desselben, des Willens *(voluntas)*. Daß ihn dieser wenig interessiert, beweist schon rein äußerlich der Umstand, daß seine Untersuchungen über den Willen verhältnismäßig spärlich sind; vor allem tritt dies dann hervor, wenn wir daran denken, einen wie großen Raum die Erörterungen über das Erkennen in seinen Schriften einnehmen und mit welcher Ausführlichkeit besonders das Wesen des Intellektes erörtert wird. Daß Albert es nicht versteht, den Willen in seiner Eigenart zu erfassen, daß es ihm nicht gelingt, auch nur einigermaßen hinsichtlich seiner Natur und Beschaffenheit Klarheit zu erhalten, wird uns die Betrachtung seiner Darlegungen lehren; denn selbst hinsichtlich der allerwichtigsten und fundamentalsten Bestimmungen werden wir hier schwerwiegende Widersprüche zu konstatieren haben.

Bevor wir den Inhalt seiner Ausführungen selbst wiederzugeben versuchen, sei bezüglich des uns hier vorliegenden Materials zunächst einiges bemerkt. Über das Willensvermögen im üblichen Sinne handelt Albert kurz in der *Summa de homine*[1]) und der *Summa theologiae*[2]), in letzterer allerdings in noch dürftigerer Weise als in ersterer, da er sich hier einfach darauf beschränkt, einige Bestimmungen der Autoritäten über den Willen anzuführen und zu interpretieren. Die ausführlicheren Untersuchungen dagegen, welche Albert noch in anderem Zusammenhang in den beiden erwähnten Schriften, und zwar speziell in der *theologischen Summe*, und außerdem im *Sentenzenkommentar* über die voluntas anstellt, kommen für unseren jetzigen Zweck nicht in Betracht. Denn es handelt sich dort, von Untersuchungen über das Gott und den Engeln eigentümliche Wollen ganz abgesehen, um die voluntas im Sinne Augustins als derjenigen Kraft, die mit der memoria und dem intellectus die Trias der oberen Seelenvermögen bildet; über die voluntas in diesem Sinne aber haben wir in dem dritten Hauptteil unserer Schrift des näheren einzugehen. Hinwiederum haben wir zum folgenden noch einige Bemerkungen aus dem *Kommentar zur Nikomachischen Ethik* heranzuziehen.

In seinen Ausführungen über den Willen beruft unser

[1]) Q. 63. p. 297 a ff.
[2]) II. t. 16. q. 99. m. 1. p 463 b f.

Philosoph sich außer auf Aristoteles u. a. auch auf Johannes Damascenus, Nemesius und Augustinus. Daß hier gelegentlich auch die Ansichten der Väter erwähnt werden, hindert indessen durchaus nicht, daß wir seine Darlegungen über den Willen in diesem ersten Hauptteil unserer Schrift behandeln. Denn solange Albert nicht der spezifisch augustinischen Konstruktion der voluntas folgt, ist bei ihm von einem Hinausgehen über die peripatetische Auffassung des Willens in wesentlichen Punkten kaum die Rede. Nur was er in anderem Zusammenhange noch eigens über den Willen vom Standpunkt Augustins und der an ihn sich anschließenden frühmittelalterlichen christlichen Scholastik aus in dem vorher kurz angedeuteten Sinne als einer der drei die imago konstituierenden Potenzen sagt, ist hier auszuscheiden.

Während unser Philosoph über das Wesen des Willens und seiner Thätigkeit verhältnismäßig sehr wenig zu sagen weiß, giebt er uns mit großer Genauigkeit und Sorgfalt die verschiedenen Bedeutungen an, die dem Terminus voluntas zukommen[1]). Dieselben scheidet er, je nachdem nämlich die voluntas an sich oder im Verhältnis zu ihren Objekten betrachtet wird, in zwei Hauptgruppen. Was zunächst die voluntas an sich anlangt, so spricht man von dieser, führt er aus, teils in weiterem, teils in engerem Sinne (large et stricte). Wird voluntas in weiterem Sinne genommen, so hat man hier wieder zwischen der eigentlichen und übertragenden Bedeutung (proprie et metaphorice) dieses Ausdruckes zu unterscheiden. In weiterem, eigentlichen Sinne bezeichnet voluntas das Strebevermögen schlechthin, durch das sich die Lebewesen zu dem Begehrten hinwenden und ein Ziel erstreben. In weiterer, bildlicher Bedeutung wird dieser Terminus da gebraucht, wo von einem Wollen der Pflanzen und der unbelebten Dinge die Rede ist; so sagt man: der Wind will wehen, die Blume will blühen, das Licht will leuchten. Im engeren Sinne aber bezeichnet voluntas das der vernünftigen Seele eigentümliche Begehren, und zwar ist dies die eigenste Bedeutung dieses Ausdrucks.

[1]) S. de hom. q. 63. a. 2. p. 298 b. Cf. Eth. l. VI. t. 1. c. 2. p. 223 a. Sent. l. III. d. 17. a. 3. p. 170 b.

Insofern dagegen die Verschiedenheit der Objekte das Einteilungsprinzip bildet, hat man ein dreifaches Wollen zu unterscheiden. Es kann der Seele immanent sein, wie die Potenzen, welche der Wille sämtlich zu ihrem Akte hinwendet (inclinat), insofern wir sagen: „Ich will erkennen, ich will sprechen, ich will spazieren gehen". Das gewollte Objekt kann aber auch außerhalb der Seele existieren und, wie Johannes von Damaskus lehrt [1]), dann entweder ein solches sein, das unsere eigene Natur konstituiert und erhält, oder es braucht dies nicht der Fall zu sein. Insofern der Wille sich auf das richtet, was die Natur des Lebewesens bildet, bezeichnet er ein Streben der vernünftigen Seele; dies ist die *voluntas naturalis* oder die *thelisis* (*θέλησις*) des Johannes [2]). Richtet der Wille sich aber nicht auf das die Natur Konstituierende, so sind wieder zwei Fälle zu unterscheiden, insofern er sich auf Mögliches und Unmögliches erstrecken kann. Wenn auf ein letzteres, so ist dies, bemerkt Albert, der Wille, der von einigen als unvernünftig bezeichnet wird, insofern sein Akt aller Überlegung und Unsersuchung vorausgeht. Ob nach seiner eigenen Auffassung die voluntas in diesem Sinne ein vernünftiges oder unvernünftiges Streben bezeichnet, giebt Albert nicht näher an [3]). Wendet sich die voluntas hingegen auf ein mögliches Objekt hin, so ergeben sich wiederum zwei weitere Fälle. Die Erreichung des Objektes kann zwar an sich möglich sein, die Realisierung unseres Wunsches braucht darum aber noch nicht in unserer Macht zu liegen; hier handelt es sich um jene Art der voluntas, durch die wir nach Johannes z. B.

[1]) Albert legt bei der Einteilung der auf ein äußeres Objekt gerichteten voluntas die Einteilung, welche Johannes über das gesamte, dem Menschen eigentümliche Wollen giebt, zu Grunde. Cf. De fid. orth. l. II. cap. 22. col. 944 f.

[2]) De fid. orthod. l. II. cap. 22. col. 944 B: *ἡ μὲν θέλησίς ἐστιν ἡ αὐτή, ἡ φυσικὴ ζωτική τε καὶ λογικὴ ὄρεξις πάντων τῶν τῆς φύσεως συστατικῶν, ἡ ἁπλῆ δύναμις.*

[3]) Da es jedenfalls für Albert sehr maßgebende theologische Autoritäten sind, welche die voluntas impossibilium als unvernünftig betrachten, so wagt er es nicht, offen für die entgegengesetzte Ansicht, welche Johannes Damascenus verficht, einzutreten. Auch das auf Unmögliches sich erstreckende Wollen ist nach ihm eine Bethätigungsform der *βούλησις*; von dieser aber heißt es ausdrücklich a. a. O. col. 944 C: *Βούλησις δέ ἐστι ποιὰ φυσικὴ θέλησις, ἤγουν φυσικὴ καὶ λογικὴ ὄρεξίς τινος πράγματος.*

wünschen, gesund zu werden oder König zu sein. Wenn sich die voluntas indessen auf ein Mögliches richtet, dessen Verwirklichung in unserer Machtsphäre liegt, dann haben wir es mit dem eigentlichen vernünftigen Wollen zu thun, da hier dem Akte des Begehrens die Thätigkeit der Vernunft, das Untersuchen, Einteilen, Ordnen und Beraten (intelligere, disponere, ordinare, consulere) vorhergeht. Insofern sich der Wille auf Unmögliches und die beiden Arten des Möglichen richtet, wird er, fügt unser Scholastiker hinzu, von Johannes und Nemesius *bulisis* (*βούλησις*) genannt [1]).

[1]) Johannes sagt über die verschiedenen Bethätigungsweisen der *βούλησις* a. a. O. col. 944 C—945 A: *Λέγεται δὲ βούλησις, καὶ ἐπὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν, καὶ ἐπὶ τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν· τουτέστι, καὶ ἐπὶ τῶν δυνατῶν, καὶ ἐπὶ τῶν ἀδυνάτων. Βουλόμεθα γὰρ πολλάκις πορνεῦσαι, ἢ σωφρονῆσαι, ἢ ὑπνῶσαι, ἤ τι τῶν τοιούτων· καὶ ταῦτα τῶν ἐφ' ἡμῖν εἰσι, καὶ δυνατά. Βουλόμεθα δὲ καὶ βασιλεῦσαι, καὶ τοῦτο οὐκ ἔστι τῶν ἐφ' ἡμῖν. Βουλόμεθα δὲ τυχὸν καὶ μηδέποτε ἀποθανεῖν· τοῦτο τῶν ἀδυνάτων ἐστίν.* Johannes folgt hier dem Bischof von Emesa, der den Begriff der *προαίρεσις* von dem der *βούλησις* abgrenzend (a. a. O. cap. 33. col. 732 B f.) lehrt: *Ὅτι δὲ οὔτε βούλησίς ἐστιν ἡ προαίρεσις, δῆλον ἐντεῦθεν. Οὐ πᾶσιν, οἷς ἁρμόζει τὸ προαιρεῖσθαι, τούτοις ἁρμόζει καὶ τὸ βούλεσθαι. Φαμὲν γὰρ βούλεσθαι ὑγιαίνειν, προαιρεῖσθαι δὲ ὑγιαίνειν οὐδεῖς ἂν εἴποι· καὶ βούλεσθαι πλουτεῖν, οὐκ ἔτι δὲ καὶ προαιρεῖσθαι πλουτεῖν λέγεται. Ἔτι τὸ μὲν βούλεσθαι καὶ ἐπὶ τῶν ἀδυνάτων τάττεται· τὸ δὲ προαιρεῖσθαι, ἐπὶ μόνων τῶν ἐφ' ἡμῖν. Οὕτω γοῦν φαμεν· Βούλομαι ἀθάνατος γενέσθαι· Προαιροῦμαι δὲ ἀθάνατος γενέσθαι, οὔ φαμεν. Ἔτι ταῦτα μόνα προαιρούμεθα, ἃ δι' ἡμῶν οἰόμεθα δύνασθαι γενέσθαι· βουλόμεθα δὲ καὶ τὰ μὴ δι' ἡμῶν οἷά τε γενέσθαι, ὡς τὸ νικῆσαί τινα στρατηγόν.* — Die Haupteinteilung der voluntas in vol. naturalis und deliberativa (*θέλησις* und *βούλησις*) finden wir außer bei Albert (s. S. de hom. q. 63. a. 1. p. 297 b, Sent. l. III. d. 17. a. 5. p. 171 b) auch bei Thomas (S. th. III. 18. 30 b f. I. 83. 4 ad 1 u. 2) und Bonaventura (Sent. l. II. d. 24, 1. a. 2. q. 3. p. 566; l. IV. d. 49, 1. a. 1. q. 1. p. 1003) erwähnt. Diese Unterscheidung geht im Grundprinzip allerdings auf Johannes Damascenus zurück. Aber nur die vol. naturalis entspricht der *θέλησις* genau, nicht aber auch die voluntas deliberativa der *βούλησις*, insofern diese die vol. deliberativa sich nicht auf Unmögliches und auf Mögliches, dessen Verwirklichung aber nicht in unserer Macht steht, richtet, während die *βούλησις*, obwohl als *λογικὴ ὄρεξις* bestimmt, auch auf dieses sich richtet. Albert empfindet diese Schwierigkeit und erklärt S. de hom. a. a. O. p. 297 b, daß Johannes unterscheidet zwischen thelisis = vol. naturalis, bulisis = qualiscunque voluntas (i. e. generalis appetitus, possibilium et impossibilium, sive per nos sive non per nos operandorum) und voluntas rationalis. Die Übertragung Alberts ist indes nach Obigem nicht richtig. Dies zeigt schon äußerlich der Umstand, daß für die voluntas rationalis kein entsprechender Terminus bei Johannes übrig bleibt, da nach ihm die *βούλησις* auch voluntas rationalis proprie ist.

Diese Aufzählung der verschiedenen Bedeutungen von voluntas benützt Albert zugleich als Verteidigungsmittel seinen Gegnern gegenüber. Insofern er gezeigt hat, daß dieser Ausdruck in verschiedenartigstem Sinne gebraucht werden kann, hat er sich nämlich die Möglichkeit verschafft, auf eine Reihe von Einwänden — in freilich nur dialektischer Form — dahin zu antworten, daß sie einmal in der That zu Recht bestehen, wenn man nämlich diese oder jene Auffassung des Wortes voluntas zu Grunde legt, im Hinblick auf eine andere jedoch, gegen die sie indessen gar nicht gerichtet wären, unzutreffend seien [1]).

Bevor wir dazu übergehen, die Darlegungen unseres Philosophen über den Willen in seiner engeren und eigentlichen Bedeutung verstanden wiederzugeben, sei über die Auffassung, welche unser Philosoph über das auf Unmögliches sich richtende Wollen hat, im Anschluß an das, was vorhin hierüber mitgeteilt wurde, noch gleich einiges bemerkt. Ebensowenig, wie Albert sich selbst darüber deutlich aussprich, ob ein derartiges Wollen noch vernünftiger oder von vornherein schon unvernünftiger Natur ist, nimmt er in diesem Zusammenhange [2]) zu der Frage Stellung, ob man die *voluntas impossibilium* als *velleitas* d. h. als bloße Strebung, nicht aber als eigentliche Wollung aufzufassen hat. Seines Erachtens stehen sich hier die Ansichten des Johannes Damascenus einerseits und die des Magister Praepositivus [3]), sowie des Guillelmus von Auxerre (Autissidoriensis) [4]) andererseits gegenüber. Johannes behaupte ebenso wie Aristoteles, daß es eine Wollung des Unmöglichen (voluntas im-

[1]) Albert bemerkt am Schluß der gesamten Einteilung a. a. O. p. 299a in charakteristischer Weise: Ex hoc patet solutio ad quinque prima, quae probant voluntatem esse in ratione, et ad duo, quae in contrarium obiiciuntur.

[2]) In seinen Ausführungen über die *electio* kommt Albert auf diesen Punkt dagegen zu sprechen. S im folg. Kapitel unserer Schrift.

[3]) Praepositivus, ein Lombarde, war 1207 Kanzler der Pariser Universität (Bulaeus, Histor. univers. Parisiensis, tom. III. p. 705), schrieb außer anderem Erklärungen zu den Sentenzen (Fabricius, Bibl. Lat. tom. VI. p. 10).

[4]) Guilelmus Autissidoriensis (gemeint mit Guill. de Altisiodoro, wie es in der Jammyschen Ausgabe S. th. II. t. 16. q. 99. m. 1. p. 464b heißt), gestorben 1230, war auch Verfasser einer Summa theologica. Cf. Fabricius, Bd. III. p. 139.

possibilium) giebt: Wir wollen unsterblich sein, was jedoch unmöglich ist [1]). Die beiden Sententiarier lehrten dagegen, daß diese Auffassung unrichtig ist, und nur von einer gewissen Strebung, die unter einer Bedingung vorhanden (velleitas quaedam sub conditione accepta) die Rede sein kann: Wir würden (vellemus) danach streben, wenn es möglich wäre. Auch sie stützten sich auf Aristoteles, wie Albert berichtet, insofern dieser sagt, daß jede Willensbewegung mit einer Thätigkeit des Intellektes und der Phantasie beginnt [2]). Ein Begehren, das sich auf Unmögliches richtet, kann aber nicht einen Akt des Verstandes als Ausgangspunkt haben, da es von Falschem und Unmöglichem kein Wissen giebt, also die vollendete Bewegung des Willens sich auch nicht auf Falsches und Unmögliches richten [3]). Wir erkennen sofort, daß eine wirkliche Differenz in den Ansichten beider Parteien gar nicht vorhanden ist. Aristoteles und Johannes verstehen unter der *βούλησις τῶν ἀδυνάτων* nichts anderes als die velleitas des Magister Praepositivus und des Guilelmus von Auxerre. Der einzige Unterschied, wenn man von einem solchen überhaupt reden will, beruht nur darin, daß ein griechischer Terminus, welcher dem lateinischen „velleitas" entspricht, bei Aristoteles und Johannes eben nicht zu finden ist.

Was nunmehr den Willen im eigentlichen und engeren Sinne als das nur dem Menschen eigentümliche, in seiner vernünftigen, geistigen Natur wurzelnde Vermögen des Strebens anlangt, so wird er von Albert im Anschluß an Augustin bestimmt. Seiner Definition: „Der Wille ist eine Bewegung der Seele, bei der kein Zwang besteht, etwas nicht zuzulassen oder es zu erreichen" [4]) spendet er spezielles Lob. Sie bezeichne

[1]) Vgl. Johannes, a. a. O. (s. S. 265. Anm. 1). Aristoteles erklärt Eth. Nik. III, 4. p. 1111 b 22: *βούλησις δ' ἐστὶν τῶν ἀδυνάτων, οἷον ἀθανασίας.*

[2]) De an. III, 9. p. 433 a 9 ff.: *Φαίνεται δέ γε δύο ταῦτα κινοῦντα, ἢ ὄρεξις ἢ νοῦς, εἴ τις τὴν φαντασίαν τιθείη ὡς νόησίν τινα· πολλὰ γὰρ παρὰ τὴν ἐπιστήμην ἀκολουθοῦσι ταῖς φαντασίαις, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις οὐ νόησις οὐ δὲ λογισμός ἐστιν, ἀλλὰ φαντασία.*

[3]) S. th. II. a. a. O.

[4]) De duab. animal. c. 10. n. 14: Voluntas est animi motus, cogente nullo ad aliquid non admittendum vel adipiscendum. Albert folgt hier dem

den Willen zunächst als eine Bewegung der Seele und bestimme ihn daher, insofern er sich in Thätigkeit oder in Bewegung befindet; eine derartige von der Betrachtung des Aktes ausgehende Definition aber sei die vollkommenste. Weiter weist Albert hin, daß Augustin als Merkmal des vernünftigen Begehrens dessen Freisein von irgend welchem Zwange angiebt. Denn, was irgend einer Nötigung unterliegt, fügt unser Philosoph seinerseits hinzu, sei nicht seiner selbst wegen da (causa sui non est) und infolgedessen, wie Aristoteles lehre [1]), auch nicht frei. Da die vernünftigen Potenzen der Seele sich auf Entgegengesetztes richten können, so setze Augustin in seiner Definition des Willens noch hinzu, daß er es in seiner Macht habe, frei etwas zu thun und es nicht zu thun [2]).

Albert erklärt somit, wie wir eben gehört, in Berufung auf Aristoteles und Augustin den Willen als frei. Was seine Auffassung der Willensfreiheit des näheren betrifft, so sei zunächst bemerkt, daß er in den Partieen seiner Schriften, die wir in diesem Zusammenhange zu behandeln haben, nur eine *libera voluntas* kennt, nicht aber von einem *liberum arbitrium* spricht. Der Grund hierfür ist der, daß er beide Begriffe von einander unterscheidet und trennt, wie bei Erörterung seiner Lehre vom liberum arbitrium noch gezeigt werden wird. Soviel sei hier jedoch bereits bemerkt, daß ihm das liberum arbitrium eine besondere Potenz der Seele darstellt, die durch einen Habitus vollendet ist; dieser Habitus bildet die dem Vermögen eigentümliche Freiheit, die es dann wieder dem Willen und der Vernunft verdanken soll. Da Albert auch das liberum arbitrium zu denjenigen Seelenkräften rechnet, die von den Philosophen nur selten, wohl aber von den Theologen d. h. den Vertretern der augustinischen Traditionen häufig erwähnt wurden, so handelt er hierüber auch nur in dem Zusammenhange, wo er selbst als „Theologe“ über die Kräfte der Seele spricht [3]).

Petrus Lombardus, der diese Definition seinen Ausführungen über den Willen zu Grunde legte. Vgl. dessen Sent. l. II. d. 26. c. 2.

[1]) Metaph. I, 2. p. 982 b 25: *ἄνθρωπός φαμεν ἐλεύθερος ὁ αὐτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὤν.*

[2]) S. th. II. t. 16. q 99. m. 1. p. 464 a.

[3]) S. S. 88.

Was nun die dem Willen als solchem eigentümliche Freiheit der Entscheidung, die *libertas voluntatis*, betrifft, so folgt sie nach Albert, wie auf Grund seiner Ausführung in der *Summa theologiae* berichtet wurde, aus der Fähigkeit, sich auf Entgegengesetztes richten zu können. Diese Eigenschaft aber kommt, wie ausdrücklich von ihm noch hinzugefügt wird, nicht dem Willen an sich zu, sondern insofern er zu den Potenzen der vernünftigen Seele gehört. Als letzter Grund der Freiheit sieht er hier deshalb aber noch nicht, wie man vermuten könnte, die vernünftige Natur an, sondern er denkt vielmehr an die Unabhängigkeit von mechanischer Nötigung, die der Wille mit den übrigen vernünftigen Seelenvermögen teilt. Daß Albert hier thatsächlich in der Freiheit von mechanischem Zwange und demnach wieder in der hyperorganischen Natur den ausschließlichen Grund für die ihm eigene Freiheit erblickt, ergiebt sich mit voller Evidenz aus seinen Ausführungen im *Kommentar zur Nikomachischen Ethik* [1]). Hier bemerkt er, es sei noch von keinem der auctores gebilligt worden, daß die dem Willen eigentümliche Freiheit von dem Willen als solchem herrührt; sie habe ihren Ursprung vielmehr in der nicht nur dem Willen, sondern allen vernünftigen Vermögen zukommenden Immaterialität. Der mechanischen Bedingtheit sei nämlich das unterworfen, was in der Materie sein Substrat hat; demzufolge komme dem hyperorganischen Vermögen wegen seiner Unabhängigkeit von der Materie des Körpers Freiheit von der mechanischen Bedingtheit des Materiellen zu. Was nun diese subjektive [2]) Freiheit besitzt, sei Herr seiner selbst. Sie sei es, welche die Fähigkeit frei zu handeln verleiht, nicht aber der Wille, da sie diesem ja nur in gleicher Weise, wie den übrigen (vernünftigen) Vermögen durch die Teilnahme (per participationem) an jener subjektiven Freiheit zukomme.

Während unser Philosoph somit offenbar in der *Summa theologiae* und in der *Ethik* die Freiheit des Willens lediglich aus dessen Geistigkeit erklärt und in letzterer Schrift sogar die Mög-

[1]) L. VI. t. 1. c. 2. p. 223 a.

[2]) „Subjektiv" in der älteren Bedeutung des Wortes; das hyperorganische Vermögen besitzt kein Organ und daher kein subjectum (*ὑποκείμενον*).

lichkeit einer anderen Herleitung in schroffer Weise ablehnt, bekennt er sich in *De anima* und im *Sentenzenkommentar* zu einer anderen Ansicht. In letzterem Werk [1]) führt er aus, daß der Wille eine zweifache Freiheit besitzt. Die eine rühre von seinem nächsten Träger, dem intellektuellen Geiste, her, welcher infolge seiner hyperorganischen Natur nicht an die Materie oder deren Appendizien gebunden ist. Die zweite Freiheit aber verdanke er sich selbst, insofern er einen Gegenstand annehmen oder ihn nicht annehmen könne, da er spontan handle. Hier finden wir wenigstens außer der Freiheit von mechanischer Nötigung noch die von innerem Zwange erwähnt und von einander getrennt vor. In *De anima* [2]) bemerkt Albert, daß dem Willen eine dreifache Freiheit zukommt; außer der von mechanischer Bedingtheit und innerer Nötigung wird hier noch die Freiheit von äußerem Zwange angeführt. Von innerer Nötigung soll der Wille deshalb frei sein, weil er in seiner Thätigkeit nicht durch die Vernunft und den Syllogismus, durch den diese zur Zustimmung gezwungen wird, bestimmt ist. Betont sei, daß Albert in beiden Schriften [3]) im Anschluß an diese seine Entwicklungen wie auch noch bei anderer Gelegenheit im *Sentenzenkommentar* [4]) den Willen als das Freieste in der Seele bezeichnet. Auch in der *Summa theologiae* zweitem Teile [5]) vertritt er diese Anschauung. Hier setzt er auseinander, daß unter den Vermögen der Seele der Wille allein frei ist, daß alles, was sich in der Seele als Freiheit findet, von ihm herstammt und er deshalb allein als die wahre Ursache seiner Akte zu gelten hat.

In gänzlich anderem Sinne wieder handelt Albert in dem

---

[1]) Sent. I. d. 45. a. 1. p. 641 a.

[2]) L. III. t. 4. c. 5. p. 176 b.

[3]) Sent. l. I. a. a. O. p. 640 b: Secundum est, quod (sc. voluntas) sit liberrimum naturae rationalis. De an. a. a. O. p. 176 b: Voluntas quoddam liberrimum est in anima.

[4]) Sent. l. III. d. 17. a. 3. p. 170 b: Voluntas enim dicit id, quod liberrimum est in anima.

[5]) T. 12. q. 136. p. 581 b: (Voluntas) sola libera est et quicquid libertatis est in anima, ab ipsa est; et ideo sola vera causa est suorum actuum . . . Quia ergo libertas tota est penes voluntatem, propter hoc causa actuum suorum est.

ersten Teil der *theologischen Summe* [1]) über Wesen und Ursache der Freiheit des Willens. Während er ihn, wie wir eben gehört, im zweiten Teil dieser Schrift und in anderen Abhandlungen als die freieste Potenz der Seele hinstellt und von ihr alle Freiheit in der Seele herleitet, vertritt er hier die Ansicht, daß der intellectus adeptus das Freieste in der menschlichen Seele darstellt und aus diesem erst dem Willen die ihm eigentümliche Freiheit — wie, wird nicht angegeben — zufließt. Auf die betreffende Untersuchung sei sowohl der Eigenart, wie der Wichtigkeit ihres Inhaltes wegen noch etwas näher eingegangen. Albert beginnt mit dem Hinweis, daß, insofern die Seele Akt des Körpers ist, nach Avicenna [2]) Vermögen aus ihr hervorfließen, die an den Körper gebunden sind, daß hingegen, insofern sie der Akt der ersten schaffenden Ursache und der Akt [3]) der formenden Intelligenz ist, wie der *Liber de causis* [4]) lehre, aus ihr Kräfte hervorströmen, die nicht organischer Natur sind, wie Verstand, Vernunft und Wille. Es sei hier bemerkt, daß uns diese Stelle in charakteristischer Weise zeigt, wie sehr Albert selbst in seinen theologischen Schriften — es handelt sich ja hier um die *Summa theologiae* — unter dem Einfluß des arabischen Neuplatonismus steht. Den Gedankengang weiter verfolgend finden wir nun nicht, wie wir auf Grund seiner sonstigen uns bekannten Ausführungen erwarten könnten, die Freiheit des Willens wie die der übrigen erwähnten Potenzen aus ihrer immateriellen Beschaffenheit erklärt. Es wird vielmehr darauf hingewiesen, daß der Grund für die den hyperorganischen Kräften eigentümliche Freiheit vielmehr in der Seele selbst zu suchen ist. Unter „Seele" versteht Albert bei dieser Gelegenheit freilich nicht die Seele im engeren Sinne im Gegensatz zum Körper, sondern die Seele als Geist. Er führt nämlich weiter aus, daß jener Teil der Seele, durch den sie Akt und Abbild der ersten Ursache und durch das Licht der Intelligenz geformt Form der

[1]) T. 20. q. 79. p. 458 b.

[2]) S. S. 38.

[3]) „Akt" bedeutet hier That im Sinne von Resultat, Endeffekt.

[4]) Es handelt sich hier nicht um ein wörtliches Zitat aus dem *Liber de causis*, wohl aber finden wir obigen neuplatonischen Gedanken in dieser Schrift vertreten. Vgl. § 3 (Bardenhewer, p. 165 f.).

(dem Menschen innewohnenden) Intelligenz ist, zwei verschiedene Seiten besitzt, und zwar erstens eine passive und rezeptive, durch welche sie nach Aristoteles alles werden kann — diese repräsentiert der Intellekt —, und sodann zweitens eine aktive und bewegende, der gemäß ihr freie Entscheidung über ihre Thätigkeiten zukommt und sie selbst die Ursache ihrer Akte bildet. Diese Seite an ihr aber stellt das vernünftige Streben oder der Wille dar. Durch ihn ist die Seele der Menschen schlechthin Herrin über ihr Thun und keiner inneren Notwendigkeit unterworfen, wie die der Tiere, denen die vernünftige Überlegung mangelt und die deshalb durch den Ansturm der Affekte des Zornes und der Begierde „mehr getrieben werden, als treiben“ [1]). Von diesen aber ist der intellectus adeptus frei. Daher fließt der Wille von jener vernünftigen Natur her, die am meisten frei ist, vor allem ihrer selbst wegen existiert und in erster Linie die Herrin ihrer Akte bildet; gemeint kann damit natürlich nur der intellectus adeptus sein. Ebendeshalb kommt auch der Wille, fügt Albert noch hinzu, in höchstem Maße Gott, in geringerem den Engeln, in noch minderem den Menschen, dem Tiere aber höchstens nur in bildlichem Sinne zu. Es wird hier somit die Freiheit aus dem Wissen hergeleitet und ihr Grad von dem Maße der dem Subjekt eigentümlichen Erkenntnisfähigkeit abhängig gemacht.

---

[1]) Das lateinische Wortspiel, dessen Albert sich (S. th. a. a. O.) bedient, ist im Deutschen nur unvollkommen wiedergegeben. Unser Scholastiker bezieht sich auf Johannes Damascenus De fide orthod. l. II. c. 22. col. 945 B–C: *Ἄλογος γάρ ἐστιν ἡ ὄρεξις τῶν ἀλόγων, καὶ ἄγονται ὑπὸ τῆς φυσικῆς ὀρέξεως . . . ἐπὶ δὲ τῶν ἀνθρώπων λογικῶν ὄντων, ἄγεται μᾶλλον ἡ φυσικὴ ὄρεξις, ἤπερ ἄγει.* In genau derselben Weise wie Albert äußert sich auch Thomas über die Natur der tierischen Bewegung: (Animalia) magis aguntur, quam agunt (S. th. II. 2. 60) oder Irrationalia magis aguntur ad operandum, quam se ipsa agant (ib. 76). Wie hierbei das „agi“ zu verstehen ist, lehrt er uns De verit. q. 22. a. 4 c: Natura sensitiva in se ipsa habet aliquid inclinans, sc. appetibile apprehensum, sed tamen inclinatio ipsa non est in potestate animalis ipsius, quod inclinatur; sed est ei aliunde determinata. Animal enim ad aspectum delectabilis non potest non concupiscere illud, quia illa animalia non habent dominium suae inclinationis, unde non agunt, sed magis aguntur sec. Damascenum. Et hoc ideo, quia vis appetitiva sensibilis habet organum corporale, et ideo vicinatur dispositionibus materiae et rerum corporalium, ut moveatur magis, quam moveat.

Aus dem, was über Alberts Lehre von der Freiheit des Willens referiert wurde, konnten wir zur Genüge erkennen, daß er sich bei ihrer näheren Bestimmung in die unheilvollsten Widersprüche verwickelt. Wie kommt es, fragen wir uns, daß er an einzelnen Stellen die Ansicht verteidigt, der Wille nehme bezüglich der ihm eigenen Freiheit keinesfalls eine Sonderstellung unter den Kräften der vernünftigen Seele ein, während er ihn bei anderen Gelegenheiten wieder als die freieste aller Potenzen bezeichnet? Die Erklärung hierfür ist die, daß sich bei Albert zwei verschiedene, ihrer Natur nach entgegengesetzte Einflüsse geltend machen, nämlich bald der Aristotelismus, bald der Augustinismus. Und zwar beherrscht Aristoteles seine Ausführungen wieder in zweifacher Weise; es macht sich nämlich in ihnen sowohl die dem Stagiriten eigene biologische Betrachtungsweise als auch sein ausgesprochen intellektualistischer Standpunkt geltend. Wie Aristoteles, der uns in *De anima* mehr eine Naturlehre der Seelenthätigkeiten als eine Psychologie im strengen Sinne giebt, so interessiert sich auch Albert für die Thätigkeit des Strebevermögens zunächst überhaupt nur insofern, als es sich hier um natürliche Thätigkeiten handelt. In dem Schema, das er in der *Summa de homine* seiner Untersuchung über die Vermögen der menschlichen Seele zu Grunde legt, stellt er deshalb auch nicht den vires apprehensivae die vires appetitivae gegenüber, sondern behandelt letztere nur unter der Rubrik der vires motivae [1]). Unter dem nämlichen Einfluß steht unser Philosoph auch da, wo er die dem Willen speziell eigentümliche Art der Freiheit so sehr verkennt, daß er sie, wie offenbar der Fall, mit derjenigen, welche den übrigen vernünftigen Potenzen zukommen soll, auf dieselbe Stufe stellt, ihren Grund nicht in der Natur und Eigenart des Willens selbst sieht, sondern vielmehr lediglich auf die auch den anderen intellektuellen Kräften zukommende Freiheit von mechanischer Bedingtheit bezw. auf die ihnen sämtlich eigene Immaterialität und Geistigkeit zurückführt. Charakteristisch für das aristotelische System ist ferner der Intellektualismus. Daß nach Aristoteles der Wille

[1]) Vgl. Werner, Der Entwicklungsgang der mittelalterl. Psychol., a. a. O. S. 127. 143.

dem Verstande untergeordnet ist, kann kein Zweifel sein. Seine Untersuchungen über die Thätigkeiten der Strebevermögen geschehen nur im Gefolge derer, welche über das Erkennen handeln. Die Glückseligkeit setzt er nicht in die Bethätigung des Willens, auch nicht einmal in Äußerungen des praktischen, sondern allein in solche des spekulativen Verstandes, also lediglich in das reine Denken, welches das Objekt und Ziel seiner Thätigkeit in sich birgt [1]). Nur in letzterem scheint er auch die Thätigkeit der Gottheit zu erblicken [2]). Damit hängt es auch zusammen, daß er die dianoëtischen Tugenden über die ethischen stellt und sich so wiederum für den Primat des Verstandes ausspricht [3]). Die griechischen und arabischen Schüler des Aristoteles, ausgenommen vielleicht nur Avencebrol, folgten getreulich dem Wege, den ihr Lehrer eingeschlagen; durch sie hat der Intellektualismus eher wo möglich noch eine Steigerung als eine Abschwächung erfahren [4]). Neben diesem Einfluß aber macht sich bei Albert noch ein anderer geltend, nämlich die Auffassung des Willens bei Augustin und seiner Schule. Bei diesem zeigt sich das Bestreben, dem Willen eine unabhängige Stellung gegenüber dem Erkenntnisvermögen zu verschaffen, wie dies aus der Aufgabe, die er ihm im Vorstellungsprozesse anweist, deutlich hervorgeht [5]). Die Frage, ob dem Verstande oder dem Willen der Vorrang zukommt, wurde freilich von ihm noch nicht aufgeworfen, indessen von seinen Schülern in dem Sinne beantwortet, daß dem Willen der Primat zuerkannt wurde [6]). Indem Albert sich beiden Einflüssen zugänglich zeigt und weder den einen, noch den anderen Standpunkt konsequent durchzuführen vermag, verwickelt er sich in die uns bekannten Widersprüche. Gänzlich im Bann des Intellektualismus der arabischen Peripate-

[1]) Vgl. Eth. Nik. X, 8. p. 1178 b 7: *ἡ δὲ τέλεια εὐδαιμονία ὅτι θεωρητική τίς ἐστιν ἐνέργεια, καὶ ἐντεῦθεν ἂν φανείη.* Metaph. XII, 7. p. 1072 b 24: *ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον.* Vgl. hierzu Zeller, a. a. O. II, 2³. S. 613 f. Ziegler, Geschichte der Ethik. I, 131. Wilh. Kahl, Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes. I.-D. Straßburg i. E. 1886. S. 9.

[2]) Vgl. Zeller, a. a. O. S. 365 f. — [3]) Vgl. Zeller, a. a. O. S. 613 f.

[4]) Windelband, Gesch. der Philos. 2. Aufl. Tübingen und Leipzig, 1900. S. 269. — [5]) Vgl. Kahl, a. a. O. S. 15 ff. insb. 40 f.

[6]) Vgl. Windelband, a. a. O. Kahl, a. a. O. S. 41.

tiker stehend[1]) belehrt er uns, daß der Wille seine Freiheit dem intellectus adeptus als dem Quell aller Freiheit verdankt. Den Anschauungen der augustinischen Tradition tritt er wieder näher, wenn er andererseits als den eigentlichen Träger der Freiheit im Menschen den Willen selbst ansieht und alles, was an Freiheit in der Seele ist, aus dessen eigenster Natur hervorfließen läßt. Dem Charakter der Ausführungen, in denen er letzteren Standpunkt vertritt, nach zu urteilen will es scheinen, als ob in ihnen sich auch die eigentliche und selbständigere Ansicht unseres Scholastikers offenbart.

Den nämlichen Schwankungen begegnen wir auch in den Untersuchungen, in denen er das Verhältnis zwischen Wille und Vernunft selbst klar zu legen sucht. Im Anschluß an Aristoteles[2]) wird der Wille als ein von der Vernunft geleitetes Streben aufgefaßt. Ganz im Sinne seines griechischen Lehrers führt er des näheren aus, daß das Streben logisch betrachtet den Gattungs-, das Wollen den Artsbegriff bildet. Die spezifische Differenz liefert die Vernunft, insofern nach Aristoteles der Wille in der Vernunft liegt[3]). Sie fügt indessen nicht etwa die Vernünftigkeit (rationalitas) hinzu, erklärt Albert seinerseits; denn der Wille wird ja nicht Vernunft, sondern diese giebt ihm nur das Ziel, auf welches er sich in seiner Thätigkeit richtet. Demnach hat man unter Wollen das durch die Vernunft auf ein bestimmtes Ziel hingerichtete Streben zu verstehen[4]).

Auf den soeben erwähnten Ausspruch des Aristoteles:

---

[1]) Die intellektualistisch-peripatetische Denkweise macht sich in eklatanter Weise auch in den uns bekannten Anschauungen Alberts über das Leben nach dem Tode geltend; die Glückseligkeit im Jenseits sieht er lediglich in der ungehinderten Bethätigung des spekulativen Intellektes. S. S. 49 f. Über den Intellektualismus bei Albert vgl. Ritter, Gesch. der Philos. VIII, 230 f. Sighart, Albertus Magnus. 1857. S. 363. Kahl, a. a. O. S. 61.

[2]) Vgl. Zeller, a. a. O. II, 2[3]. S. 586 f. Siebeck, a. a. O. I, 2. S. 97 f. Walter, Die Lehre von der prakt. Vernunft. S. 204 f. Aristoteles schloß sich bei dieser Auffassung an Plato an. Vgl. Siebeck, a. a. O. I, 1. S. 233 f.

[3]) Top. IV, 5. p. 126 a 13: *πᾶσα γὰρ βούλησις ἐν τῷ λογιστικῷ.* Vgl. De an. III, 9. p. 432 b 5: *ἔν τε τῷ λογιστικῷ γὰρ ἡ βούλησις γίνεται, καὶ ἐν τῷ ἀλόγῳ ἡ ἐπιθυμία καὶ ὁ θυμός.* 11. p. 434 a 7: *ἡ δὲ βούλησις ἐν τοῖς λογιστικοῖς· πότερον γὰρ πρᾶξει τόδε ἢ τόδε λογισμοῦ ἤδη ἐστὶν ἔργον.*

[4]) Eth. l. VI. t. 1. c. 2. p. 223 b.

„Aller Wille ist in der Vernunft“ (omnis voluntas est in ratione) geht Albert noch des näheren ein und versucht dessen Bedeutung klarzulegen. Wofern wir unter „Wille“ den Willen in seiner eigentlichen Bedeutung verstehen, so bilde er einen Teil der vernünftigen Seele und sei daher in Hinsicht auf sein Subjekt in der Vernunft. In ihr sei er aber auch im Hinblick auf sein Objekt, nämlich das Gewollte, da dieses auf Grund seiner Vernunfterkenntnis bestimmt und gegeben ist [1]).

Was den ersten der hier unterschiedenen beiden Fälle anlangt, daß der Wille in Anbetracht seines Trägers in der Vernunft sich befindet, so macht unser Aristoteliker noch des weiteren aufmerksam, daß mit dieser Bestimmung keineswegs gesagt sein soll, daß der Wille stets „vernünftig“ (rationalis) sei, da er der Vernunft nicht mit Notwendigkeit folgen muß, wenn er ihr auch der gebührenden Ordnung gemäß (secundum ordinem debitum) folgen soll [2]). Fast unmittelbar, nachdem Albert diese Unterscheidung, die jeden Determinismus ausschließt, bei der Erörterung des Willensvermögens in der *Summa de homine* getroffen, verstößt er selbst gegen den hier ausgesprochenen Standpunkt. Er stellt fest, daß es eine besondere Zustimmung der Vernunft und eine solche des Willens giebt. Die der Vernunft bezieht sich auf das, was gethan werden soll, auf einen durch Überlegung gefundenen Gegenstand, die Zustimmung des Willens aber erfolge im Einklang mit der der Vernunft, was nach Obigem doch keineswegs in allen Fällen stattfindet [3]). Den nämlichen Widerspruch enthält eine Bemerkung im *Sentenzenkommentar* [4]). Er betont hier, ohne wie in dem vorhin erwähnten Fall eine Einschränkung vorzunehmen, daß der Wille der vernünftigen Natur angehört und in der Vernunft ist, denn alles Wollen sei vernünftig; würde es dies nicht sein, so wäre es kein Wollen. Albert bekennt sich also auch hier zu der Ansicht, daß nur dasjenige Streben, welches im Einklang mit der Vernunft erfolgt, als Äußerung des Willens aufzufassen ist.

[1]) S. de hom. q. 63. a. 2. p. 299 a. — [2]) A. a. O.

[3]) A. a. O. a. 3. p. 299 b.

[4]) L. I. d. 45. a. 1. p. 640 b. In gleicher Weise entscheidet er Sent. l. III. d. 17. a. 2. p. 170 b und zwar in Berufung auf Johannes Damascenus. Er bezieht sich auf De fide orthod. l. II. cap. 22. col. 944 B: *Ἡ γὰρ τῶν ἀλόγων ὄρεξις μὴ οὖσα λογικὴ οὐ λέγεται θέλησις.*

Intellektualistische Färbung trägt auch seine Unterscheidung von freiem und vernünftigem Wollen. Frei ist, wie er im Anschluß an jene früher erwähnte Erörterung in dem *Kommentar zur Nikomachischen Ethik* ausführt [1]), jede Hinneigung einer Potenz, wenn sie nicht an ein Organ gebunden ist. Ohne vorhergängigen Willen im engeren Sinne „will" (im weiteren Sinne) die Vernunft ihre Akte, wie der Baum blühen „will". Als Thätigkeit eines immateriellen Vermögens ist dieses Wollen der Vernunft ein freies, nicht hingegen das des Baumes. Als vernünftig kann indessen nur ein mit Überlegung verbundenes Wollen bezeichnet werden, wie es nur dem (reiferen) Menschen eigen ist.

Das Verhältnis zwischen dem Willen und den übrigen Potenzen der Seele wird im Anschluß an Anselm [2]) dahin bestimmt, daß jener der allgemeine Beweger für sämtliche [3]) Vermögen, d. h. die Ursache für deren Inaktiontreten ist und im ganzen Reiche der Seele seine Herrschaft ausübt. Denn eine jede Bethätigung einer Potenz setzt zum mindesten eine stillschweigende Zustimmung des Willens voraus. Wenn ich nämlich sage: „Ich kann erkennen", so setze ich stillschweigend voraus: „Wenn ich will", wenn ich nicht will, dann nicht. Ebenso ist es in allen übrigen Fällen [4]).

Was das Objekt des Wollens anlangt, so wissen wir bereits, daß nach Albert der Akt des Willens sich auf ein Ziel richtet. Diese Bestimmung ist, wie er näher erklärt, jedoch erst unter einer gewissen Einschränkung richtig. Auf das Ziel d. h. auf das letzte Erstrebte richtet er sich, wenn dieses ein äußeres Objekt ist. Bezieht er sich dagegen auf die der Seele immanenten Vermögen, die er in Thätigkeit versetzt, so kann er

[1]) L. VI. t. 1. c. 2. p. 223 a.

[2]) De concordia praescientiae et praedestinationis nec non gratiae Dei cum libero arbitrio c. 11. Migne, Patrol. S. L. tom. 158. col. 537: Voluntas quidem instrumentum movet alia instrumenta, quibus sponte utimur, et quae sunt in nobis, ut manus, lingua, visus; et quae sunt extra nos, ut stilus et securis.

[3]) Albert denkt hier nicht an die zwar bewußt, aber unwillkürlich sich vollziehenden Reflexbewegungen, sowie an die unbewußt und unwillkürlich sich vollziehenden Bewegungen des Herzens, der Atmung, der Därme etc.

[4]) S. de hom. a. a. O. a. 2. p. 299 b. S. th. II. t 22. q. 136. p. 581 b. t. 14. q. 99. p. 465 a. Sent. l. I. d. 45. a. 3. p. 642 a.

auch das erstreben, was zum Ziele führt, insofern die Thätigkeit dieser oder jener Potenz das Mittel zur Erreichung des Endzieles bildet. Der Wille bildet nämlich, wie wir erfahren haben, den Universalbeweger der übrigen Potenzen; aus dieser Bestimmung ist aber nach Albert nicht zu folgern, daß er selbst mit diesen vermischt ist, sondern es ergiebt sich nur, daß, wenn ein äußeres Objekt gewollt wird, die Akte derjenigen Potenzen, deren Thätigkeit zur Erreichung des Gegenstandes die Voraussetzung bildet, mitgewollt werden. Sie sind dadurch selbst Objekt, in Hinsicht auf jenes äußere Objekt aber bleiben sie selbst nur Mittel zum Ziel. Bezüglich des äußeren Objektes, des Endzieles, das gewollt wird, findet kein Überlegen des Willens statt; denn dieses ist stets bestimmt; nicht gegeben wird aber zugleich auch der Weg, auf welchem dieses Ziel erreicht wird. Daher ergiebt es sich, daß der Wille zwar nicht hinsichtlich des äußeren, wohl aber hinsichtlich des inneren Objektes frei forscht, ordnet und überlegt, insofern dieses d. h. die Aktualität der psychischen Vermögen das Mittel zur Erreichung des äußeren darstellt [1]).

Anhang. Der appetitus als allem Seienden immanentes Streben nach dem höchsten Gut.

Der Terminus „appetitus“ bezeichnet nach Albert ein zwiefaches Streben, je nachdem er in engerem oder in weiterem Sinne gebraucht wird. In ersterem ist damit das Verlangen gemeint, diesen oder jenen Gegenstand zu erreichen oder zu fliehen, je nachdem er als gut oder als schädlich erkannt wird, und das sich demgemäß, wie wir wissen, als vis concupiscibilis, als vis irascibilis oder, falls eine Überlegung vorhergeht, als voluntas äußert. In weiterem Sinne aber bedeutet appetitus die Neigung jeglichen Naturdinges zu dem, was ihm seiner Natur nach gebührt [2]). Die Lehre unseres Philosophen über den appetitus in jener engeren Fassung haben wir soeben des näheren behandelt. Seine Erörterungen über das Streben im weiteren Sinne aber wollen wir nur in Form eines Anhangs zu den vorausgegangenen Darlegungen über das Strebevermögen wiedergeben. Wir begnügen uns mit einer kurzen Skizze; denn wir haben es

[1]) S. de hom. a. a. O. p. 299 a. — [2]) S. de hom. q. 63. a. 2. p. 299 a.

hier keineswegs mit einer psychologischen, sondern einer aus ethischen und vor allem aus metaphysischen Elementen bestehenden Entwicklung zu thun, insofern mit appetitus im weiteren Sinne, wie wir schon aus obiger Einteilung ersehen, nicht eine neue Art des der Seele eigentümlichen Strebens, sondern das allem kreatürlichen Sein innewohnende Streben nach dem höchsten Gute gemeint ist.

Albert handelt über den appetitus in diesem Sinne im *Kommentar zur Nikomachischen Ethik* [1]) und in der *Summa theologiae* [2]); er erwähnt ihn in der *Summa de homine* [3]), im Kommentar zu *De anima* [4]), zur *Physik* [5]) und zur *Topik* [6]). Was den Inhalt und Charakter der betreffenden Untersuchungen anlangt, so finden wir einzelne aristotelische Gedanken, die ursprünglich teils mit einander verknüpft sind, teils auch wieder an sich in nur sehr losem oder gar keinem Zusammenhange stehen, zu einem einheitlichen Ganzen mit einander verbunden. Sie bilden das Fundament für den weiteren Aufbau, der neuplatonisch ist, und zwar, je nachdem wir die *Ethik* oder die *Summa theologiae* heranziehen, mehr plotinische oder mehr augustinische Färbung trägt.

Albert geht von dem Gedanken aus, daß das Objekt jeglichen Strebens ein Gut bildet, insofern dieses dasjenige ist, wonach alles strebt (bonum est, quod omnia appetunt) [7]). Soweit ist die Lehre Alberts als korrekt aristotelisch zu bezeichnen, insofern er, wie sein griechischer Lehrer, vom immanenten Standpunkt aus das wahrhaft menschliche Gut aus der vollkommenen menschlichen Natur als solcher bestimmt. Mit dieser immanent psychologischen bezw. anthropologischen Betrachtung verbindet nun aber unser Philosoph unmittelbar die metaphysische. Er sucht zu zeigen, daß jedes Gut seinen Urgrund in Gott hat. Zur Begründung dieser Anschauung sucht er natürlich einzelne Anklänge bei Aristoteles zusammen. Dieser erklärt in der *Nikomachischen*

[1]) L. I. t. 2. 3. p. 10 ff.; l. VII. t. 2. c. 4. p. 288 a.

[2]) I. t. 13. q. 55. m. 3. p. 322 a—b. — [3]) A. a. O.

[4]) L. II. t. 2, c. 1. p. 61 a. — [5]) L. I. t. 3. c. 16. 17. p. 52 b f.

[6]) L. III. t. 1. c. 2. p. 721 a.

[7]) Arist. Eth. Nik. I, 1. p. 1094 a 1 ff.: *Πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πρᾶξίς τε καὶ προαίρεσις ἀγαθοῦ τινος ἐφίεσθαι δοκεῖ· διὸ καλῶς ἀπεφήναντο τἀγαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται.* Cf. Alb. Eth. l. I. t. 2. c. 7. — t. 3. c. 2. p. 16 ff. S. th. I. t. 13. q. 55. m. 3. p. 322 a.

Ethik, daß, so verschiedene und mannigfaltige Güter die Menschen im einzelnen auch begehrten, sie doch sämtlich in letzter Linie, da allem von Natur etwas Göttliches innewohnt, hierbei stets etwas Gemeinsames, nämlich die Lust schlechthin, anstrebten [1]). Albert bezieht sich außerdem auf eine Stelle in *περὶ ψυχῆς*; Aristoteles bezeichnet hier als die natürlichste aller Funktionen der Lebewesen, daß sie ein anderes von derselben Beschaffenheit, welche sie selbst besitzen, erzeugen, das Tier bringe ein Tier, die Pflanze eine Pflanze hervor, um, soweit es ihnen möglich ist, am Ewigen und Göttlichen teilzunehmen, denn dies wäre es, wonach alle Wesen strebten, und auf dieses Ziel seien alle natürlichen Funktionen gerichtet [2]). Das Göttliche erscheint indes bei Aristoteles, wie öfters in seiner Naturphilosophie, in mehr naturalistischer Wendung, wo *θεός* und *φύσις* zusammengestellt werden und die *φύσις* in nicht näher definierter Weise als Ausdruck des Göttlichen erscheint [3]). Ferner schweben Albert auch die aristotelischen Gedanken über das Begehren der Materie vor [4]). Nach der Lehre des griechischen Philosophen steht nämlich die Form der Materie als das Schöne dem Häßlichen gegenüber [5]). Die Form erscheint demselben daher ihres höheren Wertes wegen als etwas Begehrenswertes für die Materie [6]). Diese begehrt nach der Form [7]) als ihrer Ergänzung, wie das Weibliche nach dem Männlichen [8]). Hiervon ausgehend nimmt

[1]) VII, 14. p. 1153 b 29 ff.: *ἀλλ' ἐπεὶ οὐχ ἡ αὐτὴ οὔτε φύσις οὔθ' ἕξις ἡ ἀρίστη οὔτ' ἔστιν οὔτε δοκεῖ, οὐδ' ἡδονὴν διώκουσιν τὴν αὐτὴν πάντες, ἡδονὴν μέντοι πάντες. ἴσως δὲ καὶ διώκουσιν οὐχ ἣν οἴονται οὐδ' ἣν ἂν φαῖεν, ἀλλὰ τὴν αὐτήν· πάντα γὰρ φύσει ἔχει τι θεῖον.* Cf. Alb., Eth. l. VII. t. 2. c. 4. p. 288 a.

[2]) II, 5. p. 415 a 26: *φυσικώτατον γὰρ τῶν ἔργων τοῖς ζῶσιν, ὅσα τέλεια καὶ μὴ πηρώματα, ἢ τὴν γένεσιν αὐτομάτην ἔχει, τὸ ποιῆσαι ἕτερον οἷον αὐτό, ζῷον μὲν ζῷον, φυτὸν δὲ φυτόν, ἵνα τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θείου μετέχωσιν ᾗ δύνανται· πάντα γὰρ ἐκείνου ὀρέγεται, καὶ ἐκείνου ἕνεκα πράττει ὅσα πράττει κατὰ φύσιν.* Cf. Alb., Eth. a. a. O. De an. l. II. t. 2. c. 1. p. 61 a.

[3]) Z. B. De caelo. I, 4. p. 271 a 33: *ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν.* Cf. a. a. O. II, 8. p. 290 a 31; 11. p. 291 b 13. De an. III, 9. p. 432 b 21.

[4]) Cf. S. de hom. q. 63. a. 2. p. 299 a. Phys. l. I. t. 3. c. 16. 17. p. 52 b f. Top. l. III. t. 1. c. 2. p. 721 a.

[5]) Phys. I, 9. p. 192 a 23. S. zu obiger Ausführung Baeumker, Problem der Materie. S. 263. — [6]) A. a. O. a. 17.

[7]) A. a. O. a. 18—19. 20—23. — [8]) A. a. O. p. 182 a 22—25.

Albert des weiteren Bezug auf die Theologie des Aristoteles[1]): Da die Gottheit als reine Aktualität die oberste der Formen[2]), das höchste der Güter ist, so bewegt sich die ganze Welt ihr als dem Geliebten entgegen, so bildet sie den Endzweck aller Dinge[3]). All diese verschiedenen ethischen, biologischen, metaphysisch-theologischen Gedanken werden von unserem Philosophen auf das innigste zu dem Satze verbunden: Alles strebt, da ihm etwas Göttliches innewohnt, selbst nach dem Göttlichen, d. h. dem ersten Gut und Inbegriff der höchsten Lust hin, und zwar geschieht dies in dem Grade, in welchem dem einzelnen Seienden das Göttliche innewohnt. Diesen Gedanken finden wir bei Albert im Sinne des Neuplatonismus vertieft, ohne daß man ein Bewußtsein eines Hinausgehens über Aristoteles bei ihm sieht[4]).

So entwickelt unser Philosoph in den Schriften, die wir zu Beginn dieses Kapitels erwähnt, vorab in längerer oder kürzerer Form, daß es verschiedene Grade des Seienden giebt, je nachdem dieses nämlich von der ersten Ursache mehr oder weniger weit entfernt ist. Und zwar nimmt das einzelne Ding in der Stufenleiter des genannten Seienden einen um so höheren Platz ein, je näher es dem ersten und höchsten Seienden ist. Dementsprechend wird auch hinsichtlich der Güter, welche begehrt werden, eine analoge Reihenfolge zu konstatieren sein, da vorausgesetzt werden muß, daß jegliches Seiende in seinem geordneten natürlichen Begehren nur einem solchen Gut als Objekt sich zuwendet, welches von ihm von vornherein auch erreicht werden kann d. h. welches den natürlichen Prinzipien, durch die das Seiende es zu erlangen vermag, proportioniert ist. Die Verschiedenheit der Güter aber richtet sich nach der größeren oder geringeren Anzahl ihrer „Gutheiten" (bonitates). Die Fülle der dem einzelnen Gut eigentümlichen Vorzüge und Vollkommenheiten aber entspricht wieder seiner Fähigkeit, die Gut-

[1]) S. zu dem Folg. Baeumker, a. a. O.

[2]) Met. XII, 8. p. 1074 a 35—36. — [3]) A. a. O. 8. p. 1072 a 26—b 14.

[4]) Was die neuplatonischen Quellen anlangt, so beruft sich Albert S. th. I. t. 13. q. 55. m. 3. p. 322 auf den *Liber de causis*. Bei seinen spezifisch christlich-neuplatonisch gefärbten Ausführungen zieht er Augustin, Boëthius und den Pseudo-Areopagiten heran; cf. S. th. I. a. a. O. p. 322 a—b.

heiten des ersten und höchsten Gutes in sich aufzunehmen; denn von ihm rührt jede Vollkommenheit her, insofern seine Gutheit in allem, was von ihm als der ersten Ursache herstammt, sei es durch Abbild (per imaginem), sei es nur durch Wiederhall (per resonantiam) sich verbreitet und überallhin ihre Strahlen aussendet. Da somit sämtliche Vorzüge, die ein Gut besitzt, von dem höchsten Gute herstammen und dieselben nur einen Abglanz jener Vollkommenheit bilden, die dem ersten Gute selbst zukommt, so ergiebt sich, daß ein Gut nur deshalb Gegenstand des natürlichen Begehrens ist, weil es die Gutheiten des ersten Guten bis zu einem gewissen Grade wiederspiegelt und daß es nur insoweit begehrenswert erscheint, als es jenem ähnlich ist. Somit wird in allem und jedem, was das Objekt irgendwelchen Strebens bildet, das höchste Gut selbst begehrt und es erstrebt jegliches Seiende nach Maßgabe der ihm innewohnenden Kräfte in letzter Linie ein und dasselbe Gut, nämlich das erste und vollkommenste.

Während von diesem ersten Gut in den paraphrasierenden Schriften Alberts, vor allem im *Kommentar zur Nikomachischen Ethik*, eben nur als dem primum oder summum bonum die Rede ist, wird es in der *Summa der Theologie* als Deus bezeichnet. Auch in dieser Schrift finden wir den Gedankengang, wie wir ihn soeben entwickelt, wieder[1]); nur ist die mehr plotinische Färbung einer spezifisch christlich-neuplatonischen gewichen, insofern unser Philosoph sich hier mehr an die Denk- und Redeweise des Pseudo-Areopagiten Dionysius und an die Augustins anlehnt.

Die Wahlfreiheit.

Albert ist fest davon überzeugt, daß wir selbst Ursache unserer Handlungen sind und daß es in unserer Macht steht, gut oder schlecht zu sein. Seine Ansicht über das Wesen und die Natur der der vernünftigen Seele eigentümlichen Freiheit entwickelt er uns des näheren in dreifachem Zusammenhange, einmal nämlich da, wo er über die *voluntas*, den Willen, spricht, dann dort, wo er über die *electio* d. h. die Wahlfreiheit, handelt, und sodann

[1]) I. t. 13. q. 55. m. 3. p. 322 a–b.

in seinen Untersuchungen über das *liberum arbitrium* d. h. das freie Wahlvermögen. Die Auffassung, welche unser Scholastiker hinsichtlich der libertas voluntatis vertritt, ist uns bereits bekannt. Seine Anschauungen über das liberum arbitrium werden wir dagegen erst in demjenigen Teil unserer Schrift darzuthun versuchen, in welchem wir über die theologischen Elemente seiner Seelenlehre zu handeln haben. Über das Wesen des liberum arbitrium spricht Albert nämlich nicht im Zusammenhang seiner peripatetisch gefärbten Untersuchungen, sondern vielmehr in jenen Erörterungen, in denen er vornehmlich den Standpunkt der augustinischen Tradition vertritt [1]). Dazu kommt, daß thatsächlich die Lehre vom liberum arbitrium, wie sie von den Scholastikern vertreten wird, nur mittelbar auf Aristoteles zurückgeführt werden kann. Dieser kennt nur die προαίρεσις; diese aber ist nicht das liberum arbitrium, sondern die electio der Scholastik. Der Begriff der προαίρεσις bezw. der der electio darf deshalb nicht mit dem des liberum arbitrium identifiziert werden; denn wie wir noch des näheren hören werden, begründet dieses die psychologische, jene dagegen die sittliche Freiheit im Menschen. Insofern die letztere in der ersteren wurzelt, kann man zugeben, daß auch die Wahlfreiheit ihren Grund in dem freien Wahlvermögen hat, und somit Aristoteles mittelbar Vertreter des liberum arbitrium ist.

Scheidet das Kapitel vom liberum arbitrium vorläufig als Gegenstand unserer Untersuchung aus, so ist indes im folgenden noch die ihrem Grundcharakter nach durch und durch aristotelische Lehre Alberts über die electio zu behandeln. Das Material bietet uns hierfür ausschließlich der erste Traktat des dritten Buches seiner *Ethik*. In anderen Schriften, in der *Summe über den Menschen* [2]), im *Sentenzenkommentar* [3]) finden wir die electio sehr wohl erwähnt und dem liberum arbitrium gegenübergestellt, im übrigen aber werden wir auf die in der *Ethik* gegebenen ausführlichen Auseinandersetzungen verwiesen. Dieselben sind ihrem Wesen nach eine Wiederholung des von Aristoteles im dritten Buch der *Nikomachischen Ethik* Gesagten; hier und da finden wir den Kommentar des Eustratius, sowie die Schrif-

[1]) Wie bereits schon S. 88 und 268 hingewiesen wurde.
[2]) Q. 68. a. 2. p. 313 b. — [3]) L. II. d. 24. a. 7. p. 224 b.

ten des Johannes von Damaskus und Nemesius herangezogen, welche in ihren psychologischen Entwicklungen gleichfalls die Lehre von der *προαίρεσις* aufnahmen. Es genügt daher, wenn wir dasjenige, was direkt aus der *Nikomachischen Ethik* herübergenommen ist, kurz skizzieren und nur dort, wo wir Erweiterungen des aristotelischen Lehrinhaltes finden, länger verweilen.

Die Voraussetzung für die Fixierung des Wesens der Wahlfreiheit ist bei Albert die Bestimmung dessen, was wir unter „freiwillig" und „unfreiwillig" zu verstehen haben. Bei Aristoteles, wie bei Albert, gilt im allgemeinen dasjenige als unfreiwillig (involuntarium), was erzwungen (per violentiam, *βίᾳ*) oder durch Unkenntnis (per ignorantiam, *δι' ἄγνοιαν*) geschieht [1]), als freiwillig aber, wenn es in unserer Macht steht, etwas zu thun und es nicht zu thun, und wir hierbei über die Einzelheiten der Handlung wohl unterrichtet sind [2]). Was nun das durch Gewalt Erzwungene anlangt, so liegt das Prinzip desselben außerhalb des Handelnden, seine That ist daher eine unfreiwillige [3]). Manchmal aber liegt der Fall derartig, daß ein Einfluß äußerer Umstände vorliegt, der durch die Freiheit des Handelns nicht völlig aufgehoben ist [4]). Hier haben wir es mit einer „gemischten Handlung" (operatio mixta, *πρᾶξις μικτή*) zu thun. So groß aber auch der Einfluß äußerer Umstände sein mag, so können doch diese Umstände, betont Albert, nicht imstande sein, an sich eine Handlung hervorzulocken, wenn nicht eine Willensäußerung vorliegt, wodurch die That alsdann einer freiwilligen ähnlicher wird als einer unfreiwilligen [5]). Falsch ist die Annahme,

---

[1]) Eth. I. t. 1. c. 2. p. 113 a. Nach Arist. Eth. Nik. III, 1. p. 1110. a. 1. An Aristoteles lehnt sich in Gedankengang und Wortlaut bei Entwicklung der *προαίρεσις* Nemesius an, wie Domański a. a. O. S. 132 nachweist. Vgl. De nat. hom. c. 30. col. 720. In etwas kürzerer Form finden wir auch die Gedanken des Aristoteles bei Johannes Damascenus entwickelt. Vgl. De fid. orth. l. II. c. 24. col. 952.

[2]) A. a. O. c. 13. p. 120 b nach Arist. a. a. O. c. 3. p. 1111 a 22 f. Vgl. Domański, a. a. O. S. 138.

[3]) A. a. O. c. 3. p. 113 a f. Nach Arist. a. a. O. 1. p. 1110 a 2 ff.

[4]) Albert führt das aristotelische Beispiel von dem Tyrannen an, der jemandem befiehlt, etwas Schimpfliches zu thun, unter der gleichzeitigen Androhung, daß er sonst die Angehörigen desselben, die sich in seiner Gewalt befinden, töten lasse (a. a. O. c. 4. p. 113 b, nach Arist. a. a. O. p. 1110 a 4 ff.).

[5]) A. a. O. c. 4. p. 114 a. Nach Arist. a. a. O. p. 1110 a 11 f. Vgl. Domański, a. a. O. S. 134. Vgl. Joh. Dam., a. a. O. col. 956.

daß das Angenehme und Schöne zwingende Gewalt auf unseren Willen hat[1]), sowie die Ansicht, daß die Ursache unserer schlechten Handlungen äußere Lustanreizungen sind, das Verdienst unserer guten und schönen Werke dagegen uns allein zuzuschreiben ist[2]).

Was diejenigen Handlungen anlangt, die durch Unwissenheit veranlaßt werden, so hat man nach Albert zu unterscheiden, ob der Betreffende sie schlechthin nichtfreiwillig (non voluntarius, *οὐχ ἑκών*) oder unfreiwillig (involuntarius, *ἄκων*) verrichtet. Der Unterschied dieser aristotelischen[3]) Bestimmungen wird von ihm genau untersucht. Bei dem involuntarium geht eine Willensäußerung vor; diese steht indes mit ihrem Objekt in Widerspruch, das Gewollte ist also ein dem Willen Entgegengesetztes, z. B. nolo currere bedeutet eigentlich volo non currere, ich will nicht laufen, sondern z. B. fahren. Im zweiten Fall, beim non voluntarium, liegt eine Willensäußerung überhaupt nicht vor, dieselbe ist schlechthin verneint; es würde nolo currere hier non volo currere bedeuten und nicht das Laufen, sondern das Wollen überhaupt negiert sein[4]). Auf die nun folgenden näheren Untersuchungen[5]) über den Begriff des Unfreiwilligen, über die Arten des unwissentlichen Handelns und ihrer ethischen Wertung können wir an dieser Stelle nicht

[1]) A. a. O. c. 7. p. 116 a nach Arist., a. a. O. c. 1. p. 1110 b 9 f.

[2]) A. a. O., nach Arist. a. a. O. b 14 f. — Wir sind erstaunt, bei Albert a. a. O. zu hören, daß Plato diese Lehre von Sokrates übernommen habe. Dieses Mißverständnis dürfte in folgender Weise zu erklären sein. Indem Albert durch einen Irrtum den Sokrates für den princeps Stoicorum hält (s. S. 11. Anm. 11), mußte er auch glauben, daß sein Schüler derselben Ansicht wie dieser selbst sei. Die deterministischen Lehren der Stoiker konnten ihm bekannt sein, so u. a. durch Ciceros Schriften, z. B. De fato, De divinatione. In seiner Darstellung greift Albert aus dem weiteren Zusammenhang der platonischen Dialoge die deterministisch gefärbten Stellen heraus; er glaubt infolge seines Irrtums in ihnen die wichtigsten Lehren des sokratisch-platonischen Systems enthalten, während sie in der That untergeordneten Ranges sind, und läßt den dort gelehrten Determinismus weit greller erscheinen, als er es dem Gesamtinhalt nach wirklich ist. Er geht sogar in der Auslegung dieser Stellen, die er nicht wörtlich, sondern nur dem Sinne nach zitiert, so weit, daß er aus ihrem Inhalt noch die weiteren Konsequenzen zieht und diese dann als sokratisch-platonische Lehre angiebt. Vgl. a. a. O. c. 21. p. 131 b. c. 22. p. 132 f.

[3]) A. a. O. c. 2. p. 1111 b 18 ff. Vgl. Domański, a. a. O. S. 135 f.

[4]) A. a. O. c. 4. p. 144 a f. c. 8. p. 117 a. Cf. Sent. l. I. d. 46. a. 5. p. 658 b f. — [5]) Eth. a. a. O. c. 9—12. p. 117 b—120 a.

weiter eingehen, obwohl sie gegenüber Aristoteles manches Eigene bieten, da sie vorwiegend für die Ethik von Bedeutung sind, dagegen nichts enthalten, was für die Psychologie von Interesse wäre.

Auf dem bisher Entwickelten fußend sucht Albert nunmehr das Wesen desjenigen Vermögens, in dem alle sittliche Freiheit des Menschen ihren Grund hat, das der Wahlfreiheit, selbst zu bestimmen. Was die Übersetzung von „*electio*" anlangt, so ist es schwer, im Deutschen einen passenden Ausdruck zu finden, zumal Albert damit bald die seelische Fähigkeit, bald aber deren Akt meint. Wir werden uns damit behelfen müssen, im ersten Falle electio mit „Wahlfreiheit", im zweiten mit „Wahl" zu übersetzen. Unser Philosoph geht in seiner Entwicklung zuerst rein negativ vor, indem er im Anschluß an Aristoteles[1]) zunächst den Begriff der Wahlfreiheit von dem des Freiwilligen, des begehrlichen und zornmütigen Seelenteils, des Wollens, sowie der Meinung unterscheidet und abgrenzt. Die Wahl ist zwar stets etwas Freiwilliges (im Sinne des Spontanen), sie kann aber nicht mit ihm identisch sein, da der Begriff des Freiwilligen von weit größerem Umfang ist als der des Gewählten. Freiwillig handeln auch die unvernünftigen Tiere und Kinder, nicht aber haben sie an der Wahlfreiheit teil. Diesen aristotelischen[2]) Gedanken führt Albert des näheren aus. Er unterscheidet eine dreifache Potenz des Freiwilligen, nämlich eine solche dem Keim, der Anlage und der Vollendung nach (secundum inchoationem, dispositionem, perfectionem). Die erste Stufe bedeutet das Vermögen, schlechthin etwas zu thun und es nicht zu thun; diese Fähigkeit besitzen die Tiere. Die Anlage zum Freiwilligen liegt beim Kinde vor, das zwar eine vernünftige Natur und infolgedessen die Anlage zu einer vernünftigen Entscheidung für das zu Thuende und zu Lassende besitzt, bei dem aber die Vernunft noch nicht hinreichend gekräftigt ist, um sich aktuell zu bethätigen. Den dritten Grad des Freiwilligen finden wir bei den

[1]) A. a. O. 3. p. 1111 b 4–1112 a 13. In derselben Art und Weise wird auch von Nemesius bei der Wesensbestimmung der *προαίρεσις*, s. a. a. O. c. 33. fol. 729 ff., vorgegangen; vgl. Domański, a. a. O. S. 140 ff.

[2]) S. Arist. a. a. O. c. 4. p. 1111 b 6 f. Desgl. Nemesius, a. a. O. col. 729 A.

Erwachsenen. Er tritt dann ein, wenn wir nach Vollendung unserer natürlichen Anlagen vollkommen erkennen, daß in uns die Macht liegt, uns für oder gegen etwas zu entscheiden. Indem die Wahlfreiheit ein *appetitus consiliativus* ist, wie noch des näheren auseinandergesetzt werden wird, besteht sie als solcher in der Fertigkeit, ein in jeder Weise vollendetes Vernunfturteil zu fällen, und kann somit im Gegensatz zum Freiwilligen bei Tieren und Kindern nicht vorhanden sein [1]). — Daß das voluntarium das weitere ist, stützt Albert ferner mit dem aristotelischen [2]) Argument, wonach wir plötzlich geschehende Handlungen zwar als freiwillige, aber nicht als vorsätzliche bezeichnen. Er erläutert dies an einem Beispiel, das indes nur sprachlichen Charakters ist. Einem Freunde fällt es plötzlich ein, uns zu überraschen. Obwohl wir an seinen Besuch gar nicht gedacht haben, so kommt er uns dennoch voluntarius et gratus d. h. zu Willen und nach Wunsch. Beim Freiwilligen kann somit das Argument der Überlegung fehlen, für die Wahl ist es unerläßliche Wesensbestimmung [3]).

Ganz im Anschluß an Aristoteles [4]) führt Albert aus, wie die Wahlfreiheit sich von dem sinnlichen Strebevermögen, dem concupisciblen und irasciblen unterscheidet, indem er, was den begehrlichen Seelenteil anlangt, auf die Verschiedenheit der Objekte, die diesem und der Wahlfreiheit zu Grunde liegen, hinweist [5]).

Von größerer Wichtigkeit ist die Unterscheidung zwischen *electio* und *voluntas* [6]). Wir bemerken, daß Albert mit letzterem Begriff in diesem Zusammenhang das Begehren schlechthin, das vernünftige sowohl wie das unvernünftige, bezeichnet. Das Wollen richtet sich, führt er aus, auch auf Unmögliches, die Wahl nicht; man will (wünscht) unsterblich sein, niemand aber macht sich dies zum Gegenstand seiner Wahl [7]). Albert kommt hierbei auf den Begriff der *velleitas* zu sprechen und erklärt, daß es nicht notwendig sei, diese als *voluntas impossibilium* zu fassen,

---

[1]) A. a. O. c. 14. p. 122 a. — [2]) A. a. O. b. 9 f.
[3]) A. a. O. p. 122 b. — [4]) A. a. O. b. 12 ff.
[5]) A. a. O. p. 122 b.
[6]) A. a. O. c. 15. p. 123 a f.
[7]) Nach Arist. a. a. O. c. 4. p. 1111 b 19 ff.

wie es die antiqui [1]) d. h. die Anhänger der alten Schule (der patristischen und Sentenzenphilosophie) gethan. Denn ein Begehren des Unmöglichen liegt auch dort vor, wo die Vernunft die Unerreichbarkeit noch nicht erkannt hat. Die Velleität aber setzt das vorgängige Vernunfturteil voraus. Nicht jede voluntas impossibilium ist somit auch eine velleitas; diese bedeutet somit nicht nur eine bloße Regung des Strebevermögens wie die voluntas (in diesem Zusammenhange), sondern ein Begehren, das sich dem Vernunfturteil unterwirft: wir begehrten dieses oder jenes, falls es möglich wäre, es zu erreichen [2]). Es wird alsdann weiter auseinandergesetzt, daß das Wollen sich vorzugsweise auf den Zweck, die Wahl auf die Mittel zum Zweck richtet. Das Ziel als solches ist bei letzterer schon vorher bestimmt und gewollt, dagegen wird von ihr sorgfältig untersucht und abgewogen, ob dieses oder jenes Mittel mehr oder weniger zur Erreichung des Zieles beiträgt [3]).

Die Wahl ist auch nicht mit der Meinung (*opinio*) identisch. Letztere kann sich bekanntlich auf alles, auch auf Ewiges und Unmögliches, erstrecken. Sie wird als wahr oder falsch, die Wahl dagegen als gut oder übel bezeichnet. Dieser aristotelische [4]) Gedanke wird von Albert des näheren ausgeführt. Indem die Meinung durch die Vernunft unterstützt wird, entsteht der Glaube (fides). Dieser ist wieder auf ein Wissen hingeordnet. Das Wissen aber wird durch die Unterschiede des Wahren und Falschen bestimmt, weil für jede Geistesthätigkeit, für die es Wahres giebt, auch Falschheit möglich ist. Ob aber eine Erkenntnis wahr oder falsch ist, hängt nur von dem Sachverhalte ab

[1]) Im Sinne der antiqui faßt Albert selbst die velleitas auf Sent. I, 4. d. 50. a. 3. p. 914 b (die Jammysche Ausgabe ist an dieser Stelle derartig verderbt, daß sie hier völlig unbrauchbar ist. Ich lege den Baseler Druck der Sentenzen, 1506, durch Jacobus de Pfortzen zu Grunde). Albert setzt dort auseinander, daß den Verdammten ein doppeltes Wollen eigen ist: das natürliche (voluntas naturalis) und das überlegende (voluntas deliberativa). Ersteres hat mehr den Charakter „wirklicher Velleität" (velleitas actualis), als eines wirklichen Wollens. Ihrem natürlichen Wollen nach „wollten" (vellent) sie zwar das Gute, mit dem überlegenden „Wollen" (volunt) sie das Böse; letzteres Wollen geht denn auch zum Akte über. Über die velleitas bei Albert vgl. S. 264. 266 f.

[2]) A. a. O. c. 15. p. 123 a f.

[3]) A. a. O. p. 123 b. Nach Arist. a. a. O. p. 26 ff.

[4]) A. a. O. b. 30 ff.

und ist an sich vollkommen gleichgiltig. Ganz anders verhält es sich wiederum bei der Wahl. Diese ist mit einem Begehren verbunden und wird demgemäß nicht als wahr oder falsch, sondern ihrem Objekt entsprechend als gut oder übel bezeichnet. Während Albert soweit Wahl und Meinung von einander trennt, bringt er in anderer Hinsicht die erstere in Beziehung zu der letzteren. Da auch die Wahl ein vorgängiges Überlegen in sich schließt, so richtet sie sich sekundär auch auf das Wahre und Falsche. Schlechthin ist dagegen in Abrede zu stellen, daß Meinung und Wahl derart zusammenfallen, daß jede Wahl eine Meinung und jede Meinung eine Wahl ist. Im Anschluß an Aristoteles[1]) wird dann von Albert noch näher ausgeführt, daß die Wahlfreiheit auch nicht eine bestimmte Art von Meinung ist[2]).

In diesem Zusammenhang erwähnt er auch, daß die Anhänger der alten Tradition die Wahlfreiheit mit irgend einem der fünf genannten Begriffe identifizierten, oder sie aus ihnen allen zusammengesetzt wissen wollten. Als Vertreter der letzteren Ansicht nennt er irrtümlicherweise den Johannes Damascenus[3]).

---

[1]) A. a. O. p. 1112 a 1 ff. — [2]) A. a. O. p. 123 b f.

[3]) A. a. O. c. 14. p. 122 b. Vgl. Joh. Dam. a. a. O. c. 22. col. 945 A f. — Nach Alberts Darstellung lehrt Johannes Folgendes: Die Wahl besteht darin, daß man von zwei oder mehreren Dingen das eine lieber will als das andere. Damit wir aber auf Grund unserer Überlegung das eine für wertvoller als das andere halten, müssen wir uns eine Meinung (opinio) darüber bilden. Das eine lieber wollen als das andere, ist der voluntas eigentümlich, die durch das Angenehme angezogen, durch Hindernisse zurückgestoßen wird. Im ersteren Fall wird die Begierde (concupiscentia), in letzterem der Zornmut (ira) wachgerufen. Immerhin aber steht es noch in unserem Belieben, etwas zu wählen und es nicht zu wählen. So ist also auch das Freiwillige Bestandteil der Wesensbestimmung der electio. — Die Entwicklung, die wir bei Johannes vorfinden, lautet indessen wesentlich anders; er führt aus, daß vom einfachen Wunsch nach etwas bis zu dessen Erreichung eine ganze Reihe von Thätigkeiten liegt. Es treten in Kraft die *βούλησις*, *βούλευσις*, *κρίσις*, *γνώμη*, *προαίρεσις*, *ὁρμή* und *χρῆσις*. Er faßt demnach die *προαίρεσις*, d. h. die electio. als eines unter diesen verschiedenen Thätigkeitsstadien auf, nicht aber lehrt er, daß letztere sämtlich in dem Begriff der *προαίρεσις* enthalten seien. Der Grund für dieses Mißverständnis Alberts ist schwer anzugeben. Vielleicht hat er, was an sich nahe liegt, Johannes mit Nemesius verwechselt. Nachdem letzterer nämlich ebenso

Nach dieser rein negativen Bestimmung des Begriffes der Wahlfreiheit folgt in engem Anschluß an Aristoteles[1]) die positive Feststellung[2]) desselben. Sie ist etwas aus Vernunft und Wollen Zusammengesetztes; dies ergiebt sich schon aus der Etymologie des Wortes electio: „electum enim est idem quod prae aliis lectum, hoc est, per appetitum acceptum". Denn „gewählt" (electum) ist nur dasjenige, was in höherem Grade begehrenswert ist, indem eine Mehrheit von Dingen gegeben, und diese durch ein Vernunfturteil geordnet und abgewogen werden. Das sich Vergegenwärtigen mehrerer Fälle (propositio plurium) kann nur durch den Intellekt geschehen; die Beurteilung der verschiedenen Möglichkeiten wird alsdann von der ratio, dem diskursiven Denkvermögen, vollzogen. Die electio selbst stellt somit das Streben nach dem, was durch die Vernunftthätigkeit bestimmt worden ist, dem „Zuvorberatschlagten" (praeconsiliatum, *προβεβουλευμένον*) dar. Intellekt und Strebevermögen sind die Komponenten der Wahlfreiheit, und zwar geht dabei der Akt des Denkens vorher, während der des Strebens folgt, indem jener das Wählbare (eligibile) näher bestimmt und dieser es dann zu erreichen trachtet. Wenn es jedoch bei Eustratius[3]) heißt, daß die Wahlfreiheit eine Mischung aus den beiden genannten Faktoren sei, so darf man dies nicht so verstehen, als ob aus den beiden Faktoren ein neues Drittes wird, sondern in der Weise, daß der eine Teil das Bestimmende, der andere das Bestimmte bildet.

Um den Begriff der electio völlig klar zu stellen, sieht sich Albert genötigt, auseinanderzusetzen, wie die *electio*, die Wahlfreiheit, sich von dem *liberum arbitrium*, dem freien Wahlvermögen, unterscheidet, zumal, wie er sagt, es einige gäbe, welche

---

wie Albert nachgewiesen, was die *προαίρεσις* nicht ist, sagt er a. a. O. col. 733 B: *(προαίρεσις) οὖν μικτόν τι ἐκ βουλῆς καὶ κρίσεως καὶ ὀρέξεως· καὶ οὔτε ὄρεξις καθ' ἑαυτὴν οὔτε κρίσις οὔτε βουλὴ μόνη, ἀλλ' ἐκ τούτων τὸ συγκείμενον.* Aber Albert erklärt selbst (vgl. S. 791) das Wesen der electio im wesentlichen nicht anders als Nemesius. Unmöglich ist es allerdings auch nicht, daß ihm eine Übersetzung, die jene Stelle ungenau und fehlerhaft wiedergab, vorgelegen hat.

[1]) A. a. O. c. 4. p. 1112 a 13 ff.

[2]) A. a. O. c. 16. p. 125 a.

[3]) Comm. in Arist. Graec. Vo. XX. p. 153, 15 ad p. 1113 a 9.

beide Fähigkeiten als identisch erklärten [1]). Diese seien hierbei von dem Grundsatz ausgegangen, daß dasjenige, was in seiner Zusammenstellung sich ähnlich, für identisch erklärt werden müsse. Nun aber setzen sich sowohl electio, wie liberum arbitrium aus Willen (als dem der Vernunft sich unterwerfenden Streben) und Vernunft zusammen; folglich scheinen sie nach jenen dasselbe zu bedeuten. Ferner hat man nach ihrer Lehre da eine Identität anzunehmen, wo die dem Wesen entsprechende Bethätigung (actus essentialis) dieselbe ist. Der Akt beider aber bildet das eligere; es ist somit auch aus diesem Grunde Wahl- und Willensfreiheit identisch. Dem gegenüber macht nun Albert darauf aufmerksam, daß erstere dann unmöglich unter den Begriff der ethischen Tugend fallen könnte. Wahlfreiheit und Tugend ständen nämlich in folgendem Verhältnis zu einander: die Tugend ist eine zum Vorsatz befähigende Beschaffenheit, eine solche bildet die Fähigkeit zum Überlegen. Die Überlegung aber soll ein Urteil zwischen Entgegengesetztem fällen. Dies ist nur hinsichtlich solcher Objekte möglich, die sich so und auch anders verhalten können. Derart ist aber nicht die objektive Mitte, sondern die subjektive in Beziehung auf uns. Die Wahl urteilt also über diese Mitte. Und wenn man die Tugend, insofern sie moralisch ist, ihrem Wesen nach dahin bestimmt, daß sie die richtige Mitte trifft, so wird sie diese nur durch ein wählendes Urteil finden und durch dieses selbst in der richtigen Mitte sein. Da aber demjenigen, was den Grund abgiebt, daß etwas eine Bestimmung hat, diese selbst a fortiori zukommt [2]), so ist auch die Wahl für die Tugend in höherem Grade charakteristisch als die Mitte. Somit bildet die Wahl einen Bestandteil der Definition der moralischen Tugend, indem diese ein in der Mitte befindlicher, zur Wahl befähigender Habitus ist [3]). Da aber das freie

[1]) A. a. O. p. 125 a—b.

[2]) Der Satz: propter quod unumquodque tale, illud magis tale („was immer die Ursache des Soseins eines Dinges ist, ist selbst mehr so"), den Albert in Obigem gebraucht, geht in seiner Formulierung auf Aristoteles zurück (analyt. poster. l. I. c. 2. p. 72 a 29. *Ἀεὶ γὰρ δι' ὃ ὑπάρχει ἕκαστον, ἐκεῖνο μᾶλλον ὑπάρχει*). Vgl. Quaestiones quodlibetales von P. Thomas Esser. Jahrb. für Philos. u. spekul. Theol. Jahrg. 7. S. 442.

[3]) A. a. O. c. 14. p. 121 b f. Obige Erklärung des Begriffes der ethischen Tugend ist durchaus aristotelisch. Vgl. Zeller, a. a. O. II, 2[3]. S. 632 f.

Wahlvermögen eine Potenz der Seele darstellt, die sittliche Tugend aber nicht in die Gattung der Potenz gehört, so kann er auch nicht Bestandteil ihrer Wesensbestimmung sein. Es ist wohl zuzugeben, daß in beiden Fällen es sich um eine Thätigkeit der Vernunft handelt. Beim Akt des freien Wahlvermögens bewirkt diese indessen nur, daß ein arbitrium überhaupt zustande kommt, bei dem der Wahlfreiheit, daß ein bestimmtes eintritt. Das arbitrium der Vernunft gehört also nur aequivok zur Definition beider Fähigkeiten. Ein gleiches ist hinsichtlich der voluntas zu unterscheiden. Als Bestandteil des liberum arbitrium charakterisiert sie den Menschen in dem Sinne als frei von psychologischem Zwang, insofern er nicht schlechthin zu diesem oder jenem gezwungen werden kann; als Bestandteil des Begriffs der electio begründet sie die sittliche Freiheit des Menschen, indem hier das Wollen sich nach der Form der Vernunft richtet, die durch ihr Überlegen das zu Begehrende bestimmt. Auch das eligere kommt somit beiden Fähigkeiten nur in aequivokem Sinne zu, bei der Wahlfreiheit ist es Akt einer Beschaffenheit (des habitus electivus), bei dem freien Wahlvermögen Akt einer Potenz. In letzterem Falle richtet sich die electio an sich nach nichts, sie nimmt frei an, was sie will. Bei der Wahlfreiheit ist sie dagegen der sie bestimmenden Vernunft unterworfen. Das freie Wahlvermögen wählt daher nach Wunsch (ad votum), die Wahlfreiheit häufig entgegengesetzt (contra votum) [1]). — Bezüglich dessen, was in Alberts Darstellung dieser Bestimmung des Begriffes der electio folgt, möge hier noch kurz bemerkt werden, daß er alsdann die rein ethischen Fragen behandelt, ob und inwieweit die Tugend und das Laster freiwillig zu nennen sind, und daß er hierbei zu denselben Ergebnissen wie Aristoteles gelangt [2]).

[1]) A. a. O. c. 16. p. 125 b.
[2]) A. a. O. c. 21. p. 130 ff. Nach Arist. a. a. O. 7. p. 1113 b 3 ff.